

Lidé
města
Urban People 1/2004 – 13
(revue pro antropologii, etologii
komunikace a etnologii)

Témata:

Národní identita, Grid-group,
Vietnamská vyjednávací taktika,
Nigerijské čarodějnictví v Čechách,
Spor o historismus

Texty:

Hroch, Skovajsa, Porsch,
Marek, Jeřábková, Thomayerová,
Cílek, Novotný, Horský

Recenze:

Novotný, Sokol, Málková, Bouzek, Seligová,
Hrubý, Novák, Cílek, Komárek, Matoušek,
Češka, Muhič-Dizdarevič, Grygar, Horský,
Doležalová, Fulka, Matějček, Kratěnová

Rozhovor:

se Stanislavem Komárkem
o Tibetu v roce 2004

www.fhs.cuni.cz

- 1 Úvod *Jan Sokol*
- Studie**
- 3 Národní tradice a identita / National tradition and identity *Miroslav Hroch*
23 Teorie grid-group v politické vědě: předpoklady, aplikace, kritika / The Grid-Group Theory in Political Science: premises, applications, criticism *Marek Skovajsa*
- 48 Z maloměsta velkoměsto (urbanistický vývoj Žďáru nad Sázavou: etnologický pohled) / A small town becomes a county town – the urbanistic development of Žďár nad Sázavou: an Ethnological approach *Josef Porsch*
- Filosofie**
- 69 Poslužte si svým rozumem! / Use your own understanding! *Jakub Marek*
- Materiály**
- 76 Názory na čarodějnictví u Nigerijců žijících v České republice / Opinions on witchcraft in the Czech Nigerian community *Petra Jeřábková*
- Dokumenty**
- 83 Kéž jsou všechny bytosti šťastné, říkali tibetští loupežníci (rozhovor s profesorem Stanislavem Komárkem) / Tibetan Highwaymen Used to Say: May All Beings Be Happy (an Interview with Professor Stanislav Komárek) *Jan Kašpar*
- Výzkum**
- 94 Komunikační strategie Vietnamců – Domažlice / The strategy Vietnamese stallholders adopt in dealing with Czech authorities *Jana Thomayerová*
98 Pískovcové sedimenty středních a severních Čech: jejich vznik, sedimenty a paleoantropologický význam / The sandstone rockshelters of Central and Northern Bohemia: their genesis, sediments and paleoantropological significance *Václav Cílek*
- Diskuse**
- 106 Poznámka k možnostem a mezím Gehlenova projektu filosofické antropologie / A Comment On The Potential and Limits of Gehlen's Project of Philosophical Anthropology *Jaroslav Novotný*
110 Otázka historismu / The Questions of Historicism *Jan Horský*
- Recenze**
- 114 Hans-Georg Gadamer: Aktualita krásného... *Jaroslav Novotný*
118 Sebastian Haffner: Příběh jednoho Němce *Jan Sokol*
119 Nigel Blagg: Can we teach intelligence? *Gabriela Málková*
124 Jan Sokol – Zdeněk Pinc: Antropologie a etika *Jan Boužek*
128 Massimo Montanari: Hlad a hojnost... *Markéta Seligová*
130 Enrico Tomasso Spanio: Il tempo della scienza... *Jan Boužek*
132 Pavel Kosatík: Ferdinand Peroutka... *Petr Hrubý*

Vážení a milí čtenáři,

za šest let své existence si náš časopis získal početnou čtenářskou obec (do níž patříte i Vy), otiskl spoustu zajímavých textů, článků, recenzí i zpráv. Účinně pomáhal zakládat a budovat vědeckou a výzkumnou činnost na IZV UK, později na FHS UK. Vytvořil si úctyhodný okruh autorů a dal i našim studentům a doktorandům příležitost k prvním publikacím. Za to všechno vděčíme především jeho dlouholeté redaktorce, paní PhDr. Miriam Moravcové, Dr.Sc., která zprvu zajišťovala i financování časopisu, a jejím spolupracovnícům a spolupracovníkům, kteří obětavě a s velkým nasazením vydali za tuto dobu dvanáct čísel sborníku Lidé města.

Třinácté číslo, které právě držíte v ruce, vyjadřuje naši snahu v této činnosti pokračovat soustavněji a snad i s vyššími nároky. Časopis má nového redaktora, který zajistí, aby vycházel pravidelně třikrát do roka. Protože chceme, aby se stal skutečnou tribunou oborů, které se na FHS pěstují a jiné publikační příležitosti často nemají, chceme pokrývat celou oblast kulturní, filosofické a historické antropologie, humánní etologie, sociolingvistiky, etnologie a etnografie, samozřejmě včetně oborů příbuzných. Odborný časopis by měl soustavněji recenzovat významné publikace z oblasti humanitních a společenských věd, zejména ty, které právě vycházejí v češtině, nebo aspoň stručně upozorňovat na pozoruhodné novinky v oboru, domácí i světové, které jinak běžný badatel nebo učitel v záplavě publikací snadno přehlédne. Chceme se však věnovat i „bílým místům“ a recenzovat díla i autory z této oblasti, kteří u nás nejsou příliš známi, a ovšem anotovat aspoň několik nejdůležitějších kulturně antropologických periodik, která dnes už do naší knihovny v Jínonicích pravidelně

docházejí. Nemusím připomínat, že to je úloha nesmírně obtížná, která se neobejde ani bez Vaší pomoci.

Odborné stati a články, které už dnes procházejí recenzním řízením, zařazuje obnovená redakční rada, jejíž předsedkyní zůstává paní dr. Moravcová. Tato redakční rada, podpořená širším kruhem spolupracovníků, a nikdo jiný, také odpovídá za odborné zaměření i úroveň časopisu - bude však vždycky odkázána na daleko širší okruh autorů, do něhož srdečně zveme i Vás. Budeme vyžadovat, aby všechny české (resp. slovenské) články měly obsáhlejší anglická resumé, jak je dnes v časopisech tohoto druhu obvyklé, a budeme se ovšem snažit, aby náš časopis postupně dosáhl na metu všech vědeckých časopisů, totiž získal nějaký rating. Víme, jak je to vzhledem k celkové situaci v našich společenských a humanitních vědách obtížné, ale musíme se o to pokusit. A s Vaší pomocí by se to mohlo podařit.

Prof. Jan Sokol, děkan FHS UK

Národní tradice a identita

Miroslav Hroch

Obecný rámec této úvahy tvoří aktuální problém „ztráty paměti“, který můžeme zřetelně sledovat v české společnosti posledního desetiletí. Jde o přirozený posun vyplývající z další, dejme tomu „počítačové“ fáze civilizačního procesu, kdy paměť, resp. historické vědomí ztrácí svoji identifikační funkci? Máme co činit s posunem, který souvisí s obecně se projevující ztrátou skupinových identit nebo o jev specificky český? Jaký význam má v tomto kontextu tradice?

Pro lepší porozumění je třeba nejprve říci, co budeme rozumět oběma klíčovými pojmy. Oba totiž jsou užívány nejednotně a na jejich analytickou hodnotu jsou značně rozdílné názory. To platí zejména o pojmu tradice, který je interpretován natolik rozporně, že jeho nereflektované užití vždy může vyvolat nedorozumění. Proto je v poslední době užíván v odborné literatuře poměrně zřídka poněvadž, jak ještě uvedeme, může být nahrazen pojmy přesnějšími. V jazyce novinářském je ovšem o tradici či tradicích řeč stále poměrně často.

Naproti tomu je pojem identita v odborné literatuře běžný a jako nástroj analýzy užitečný. I když také zde existují rozdílné definice, a někdy také odmítání funkčnosti tohoto pojmu, většina badatelů se shoduje v tom, že skupinová identita (ať již užívají tohoto či jiného termínu) je jednou z antropologických konstant, jednou z primárních potřeb člověka. Člověk jako od přírody společenský tvor potřebuje někam patřit a zároveň potřebuje mít vědomí kontinuity vlastní osobnosti. Tu si může ověřovat a upevňovat právě v kontextu své skupinové příslušnosti. Lidé, kteří sdílejí stejnou identitu, budou za jistých podmínek mít sklon k tomu, aby jednali podle obdobných vzorců a jsou schopni být mobilizováni do konkrétních hnutí a aktivit.

Identita není nikdy jediná, každý člověk se identifikuje s několika skupinami různé velikosti a struktury – od rodiny přes lokalitu, region až po národ či stát.

Tato kombinace identit má však obvykle jistou hierarchii. Identity i jejich hierarchie nejsou neměnné, ale podléhají proměnám, obvykle v závislosti na vývoji politických, kulturních, sociálních poměrů. Dojde-li k závažné proměně sociálních, hospodářských, resp. politických poměrů, vzniká u jedince pocit ohrožení některé z jeho identit: pod tlakem této hrozby jedinci mohou reagovat buď úsilím o prohloubení a ochranu své stávající identity, nebo hledáním identity nové, která by se jim jevila jako – spolehlivější, pevnější, jasnější.

Většina autorů rozlišuje identitu osobní, jíž se jedinec definuje jako specifická lidská bytost, a identitu kolektivní (skupinovou), která charakterizuje místo jedince v jisté skupině a tvoří základnu pro vědomí rozdílu mezi „MY“ a „ONI“. Pro naši souvislost je pochopitelně důležitější identita kolektivní. Nejdůležitější formou takové skupinové identity pak je identita národní – tedy ztotožnění se jedince s národní pospolitostí (k identitě viz zejm. A. Smith, W. Bloom).

Národní identita může mít rozdílnou intenzitu, může, ale nemusí být spjata s aktivizujícím vědomím a s pozitivním hodnocením vlastní příslušnosti ke skupině. Je však nezastupitelným předpokladem takové aktivizace a takové tvorby hodnot. Proto někteří autoři rozlišují identitu jako prostou potřebu, resp. prosté vědomí sounáležitosti s (národní) skupinou od identifikace, jakožto aktivního vědomí národní identity, které je spjata s vůlí a úsilím posílit skupinovou soudržnost a konformitu a s hrdostí na příslušnost k národní skupině a jejímu hodnotovému systému. Mezi oběma postoji ovšem existuje plynulý přechod.

Národní identita je specifickým typem identity, která se vztahuje k velké sociální skupině – národu. Tato skupina, jejíž objektivní existenci dokládá každodenní zkušenost, je ovšem výsledkem dlouhého historického vývoje a je tedy logické, že také národní identita má svoji historickou dimenzi, které vstupuje, resp. přežívá do současnosti – a to jednak v podobě objektivních institucí, předmětů, termínů, jednak v podobě jakési „kolektivní paměti“, do jejíhož kontextu bývá řazena také „tradice“.

Jak již bylo řečeno, jsou do termínu tradice vkládány značně rozporné a rozdílné představy a podtexty. Někdy se s tradicí spojuje především konservativní lpění na tom, co přežívá z minulosti, tradice je argumentem proti změně a proti pokroku. Jindy se zdůrazňuje tradice jako cosi pozitivního, ony složky národní minulosti, které lze považovat za vzor, za povzbuzení, události a osobnosti, na které mohou být příslušníci národa hrdí. Adjektivem lidová, konservativní či pokroková se pak tradici mohou dávat i jisté konotace politické.

Obvykle ovšem šlo o vztah mezi současností a jistými jevy, které patřily histo-

rii, a které byly od současnosti odděleny více méně dlouhým časovým údobím. Proto bylo třeba se vypořádat s otázkou, zda a v jaké míře tradice existovala v kontinuitě či zda mezi „tradovanou“ minulostí a „tradující“ přítomností byla diskontinuita. Někdy se vskutku rozlišují tradice kontinuitní a diskontinuitní.

V současnosti převažuje představa, že „kontinuitní“ tradice vlastně není tradicí, ale spíše konvencí, fixovaným sociálním návykem či stereotypem. Podle této představy je tradice vždy diskontinuitní, a proto vlastně vždy konstruovaná – „vynalezená“. Termín „invented tradition“, který poprvé použil britský marxista E.Hobsbawm před téměř třiceti lety, se vžil natolik, že mnozí autoři (ostatně v rozporu s původním autorovým pojetím) označují šmahem všechny tradice za „vymyšlené“. Bylo by užitečné analyzovat, jaké jsou sociálně psychologické dopady tohoto zjednodušení.

Hovoříme-li tedy o vztahu mezi národní identitou a tradicí, uvažujeme o vztahu dvou jevů, které jsou aplikovány a hodnoceny natolik rozdílně, že vzniká pochybnost o jejich kompatibilitě: národní identita se přijímá jako nezbytná danost, jakkoli může být manipulovatelná a proměnlivá, zatímco tradice se považuje stále častěji za cosi škodlivého, přežilého, ve své podstatě nemoderního. Pokusy o rehabilitaci národní tradice zatím vyvolávají obvykle podezření ze staromilství a bývají a priori odsuzovány jako projev nacionalismu.

To je ovšem přístup, který nebere na vědomí skutečnost, že paušální odmítnutí tradice – ať už jakékoli – je zároveň negací vazby mezi minulým a současným. V souvislosti s negací tradice je třeba položit si otázku, co je opakem tradice. Opakem tradice je diskontinuita, faktor, který se v českých dějinách uplatňoval až příliš často (a vždy s neblahými důsledky). Odmítnání šmahem všech národních tradic posiluje tedy vývojovou diskontinuitu – a ta je, jak ještě uvidíme, jednou ze základních překážek na cestě k posilování národní identity a k formování národních pospolitostí vůbec.

Nebylo by ovšem rozumné ulpívat na slovech a absolutizovat jejich význam. Proto se nelze bránit zavádění termínů nových. Není to ostatně jen český problém. Vzhledem k tomu, jak silně je termín „tradice“ zatížen politickými předsudky i vzhledem k jeho zamlženosti hledali historikové i sociologové jiný, vhodnější postup, který by lépe umožnil analýzu oné historické dimenze, která je podmínkou národní identity. Vychází se z poznatku, že každý člověk má jisté představy a znalosti o minulosti. Pro označení sumy těchto představ považují za funkčnější užívat termínu historické vědomí místo nyní frekventovaného termínu „paměť“. Historickým vědomím národní pospolitosti označují mnohotvárný soubor vědecky doložených i živelně vzniklých představ, symbolů,

památníků, ale také informací a názorů, jejichž prostřednictvím národní společnosti vnímá svoji společnou minulost a případně ji i hodnotí.

Historické vědomí má tedy velmi zřetelnou vnitřní polaritu mezi výsledkem kritického vědeckého poznání na jedné straně a mlhavými, časově neurčenými představami o minulosti. Můžeme v této souvislosti rozlišit vědecké a živelné historické vědomí, při čemž ovšem mezi oběma póly existovala bohatá škála přechodných a smíšených situací. Pro „živelný“ pól jsem kdysi užíval termínu historické povědomí).

Rozdíly mezi oběma póly lze shrnout do pěti charakteristik:

1. živelné historické vědomí (povědomí) libovolně spojuje historické epizody a nevidí minulost – na rozdíl od vědeckého poznání – v její kontinuitě,
2. chronologie událostí je v živelném historickém vědomí nepodstatná, což platí nejen o dataci, ale také o chronologii relativní (následnost jevů a délka jejich trvání),
3. zatímco vědecké poznání usiluje o přesné postižení příčinných souvislostí, živelné vědomí je konstruuje libovolně, resp. programově na ně rezignuje,
4. do živelného historického vědomí pronikají morality, v nichž se ztěží odlišuje minulost od současnosti, což je zcela nepřijatelné ve vědeckém zkoumání,
5. živelné historické povědomí rádo vynáší hodnotící odsudky, stejně jako heroizující oslavy.

To, co se označuje jako „tradice“ leží kdesi mezi oběma extrémy, ale v podstatě má blíže k pólu živelného historického vědomí.

Termín historické vědomí, resp. povědomí, považuji také ve srovnání s tradicí za nosnější a produktivnější nástroj pro rozbor úlohy, kterou hraje minulost při utváření a modifikaci národní identity, v proměnách identifikace jedince s národem. Budu mu proto dávat přednost také v této analýze a vyhradím termínu tradice omezenější místo: bude označovat onu složku historického vědomí, která vybírá to, co považuje za pozitivní hodnoty národní minulosti, aby tak posílila vědomí národní sounáležitosti (identity) a jeho prostřednictvím také sebevědomí rodící se národní společnosti.

2. Národní identita a tradice v minulosti

Ať již se díváme na kontinuitu národní existence a národních identit jakkoli, nelze popřít skutečnost, že předpoklady vzniku soudobého českého národa se historicky utvářely po celá staletí. Společně prožité otřesy, katastrofy i prosperity se uchovávaly s větším či menším stupněm zkreslení v „kolektivní paměti“ živel-

ného historického vědomí, starší zážitky se prolínaly s pozdějšími, aby pak byly v období nástupu moderní vědy korigovány a uváděny do systému. Analyzovat „uplynulý vývoj“, tj. kořeny současnosti, znamená v našem případě položit si alespoň čtyři otázky:

1. jak se vyvíjely projevy českého národního vědomí v předmoderní společnosti?
2. z jakých zdrojů se rodila moderní česká národní identita?
3. jaké místo patří českému národnímu hnutí v typologii formování moderních národů v 19. století?
4. které stereotypy vyplynuly z tohoto typologického zařazení a ze specifických charakteristik formování českého národa?

2.1. Předmoderní společnost

Projevy vědomí národní sounáležitosti, často vyjadřované obraty silně připomínající moderní „nacionalismus“, najdeme u nás (a nejen u nás) již ve středověku. Ponecháme-li stranou Dalimila a další etnicky definované projevy v podstatě šlechtické, stavovské solidarity, je třeba zdůraznit význam husitství, které zahrnuje pod termín „Čech“ příslušníky všech tříd, pokud vyhovovali kritériu „dobré“ víry a etnické příslušnosti. Tuto představu, k níž najdeme jen málo paralel v soudobé Evropě (nesporně Flandry, snad Jana z Arku), odkázalo husitství i pozdějším generacím, a to již bez ohledu na jejich konfesi. Vznikla „tradice“, v jejímž duchu pak mohli etnicky čeští stavové v době předbělohorské projevovat obavy ze šíření němčiny, a kterou pak systematicky vyjádřil v politicky a etnicky definované koncepci národa Pavel Stránský ve svém Českém státě a konec konců také J. A. Komenský ve své známé definici národa jako pospolitosti jazyka, území a společných dějin.

Nutno ovšem vzít v úvahu, že nositelem tohoto sebevědomí byli v oné době vzdělanci a zčásti i stavové. Poté, co byli čeští stavové, stejně jako většina vzdělanců v pobělohorské době deklasováni emigrací a persekucí, došlo k podstatnému zúžení společenské základny tohoto politického národního vědomí a postupně k jeho transformaci v nadednickou identitu zemskou, jejímž nositelem byla hlavně šlechta, většinově mimočeského původu. Česky mluvící obyvatelé Čech si ovšem uchovali svoji identitu etnickou – tvořili „etnickou komunitu“ (v terminologii britského sociologa A. Smithe), kdežto na Moravě se česká etnická identita často mísila s etnickou identitou regionálně definovanou dialektem (Hanáci). I když čeština zůstala jazykem katolických farností a byla, jak zdůrazňuje současné bádání, užívána v některých literárních žánrech, ztratila

postavení jazyka správy, veřejného života i vyšších forem intelektuální tvorby. Jisté prvky politické národní identity nalezneme občas v proticentralistické argumentaci některých příslušníků katolické hierarchie, zejm. ve 2. polovině 18. století. Taková byla situace na prahu procesu, který se tradičně nazývá „národním obrozením“, přesněji řečeno na prahu českého národního hnutí.

2.2. Zdroje moderní české národní identity

Aniž bychom se pouštěli do líčení průběhu národního hnutí, je třeba konstatovat, že moderní koncept českého národa definovaného jazykem a společnou minulostí, nebyl pouhým „výmyslem“ Josefa Jungmanna a jeho okruhu, ale vyrůstal z řady dalších zdrojů, či tradic:

a) z výše zmíněné předbělohorské koncepce národa, která byla udržována historiografickou tradicí a oživena na konce 18. století,

b) z barokního vlastenectví, které udržovala jako zemskou tradici katolická církev,

c) z učeneckého angažovaného zájmu, který byl spjat s osvíceneckým regionálním patriotismem a podporován onou částí šlechty, která stála na pozicích zemského patriotismu (při čemž však nelze dělat rovnítko mezi osvícenským regionálním patriotismem a šlechtickým zemským patriotismem),

d) z filozofického pojetí jazyka jako základu národa, jak jej zdůvodňoval v obecné poloze J. G. Herder, a s aplikací na německý národ počátkem 19. století J. G. Fichte a jeho popularizátoři.

Jungmannův přínos spočíval v tom, že spojil koncept jazykově definovaného národa se sociálním zájmem na emancipaci česky mluvící většiny obyvatel země. Tento koncept měl dát česky mluvícímu etniku lepší možnosti uplatnění a sociálního vzestupu a byl založen na představě občanské rovnosti všech lidí bez ohledu na jejich jazyk či na jejich sociální příslušnost.

České národní hnutí pak formulovalo jazykový program, který zahrnoval nejen kodifikaci jazykových norem, ale také intelektualizaci jazyka (literární, popularizační a vědeckou tvorbou), jeho zavedení do škol, do správy a do veřejného jazyka. Vedle toho a později stále důrazněji ovšem české národní hnutí formulovalo požadavky sociální a politické.

2.3. Typologická charakteristika formování českého národa

Formování moderního českého národa nebylo v evropském kontextu ničím

mimořádným ani jedinečným. V průběhu 19. století (někdy ještě i během 20. století) se z Evropy států stala Evropa národů. Tato transformace, jejíž příčiny zde nebudeme rozebírat, začínala ve dvou zásadně rozdílných situacích: na jedné straně v podmínkách etablovaného státu se starou národní kulturou, vyspělým jazykem a vysokým stupněm etnické homogenity obyvatelstva (Francie, Nizozemí, Švédsko, Španělsko, Anglie), na druhé straně v podmínkách „nevládnoucí etnické skupiny“, která neměla vlastní stát a obvykle ani vlastní vládnoucí elity a postrádala nebo měla narušenou tradici národní kultury. Zatímco v prvním případě se národ formoval cestou vnitřní transformace státu z feudální společnosti v pospolitost rovnoprávných občanů, ve druhém případě měl podobu národního hnutí, tj. cílevědomého zápasu za dosažení všech atributů plnohodnotné národní existence (národní kultury, národních elit a jistého stupně politické autonomie). Pro úplnost nutno zmínit přechodnou situaci, kdy národní hnutí se opíralo o pnou sociální skladbu a vyspělou tradici národní kultury a usilovalo pouze o dosažení státnosti – situaci Německa, Itálie a příp. i Polska.

Je zřejmé, že formování českého národa proběhlo druhou z výše uvedených cest, podobně jako tomu bylo v případě Finů, Norů, Estonců, Chorvatů, Irů, Srbů, Bulharů a dalších národních hnutí, která vyústila ve vznik pospolitosti, kterou někdy označujeme termínem „malý národ“. V rámci této početné skupiny národních hnutí můžeme z hlediska jejich cílů rozlišit opět dvě nestejně velké skupiny: národní hnutí, která téměř od počátku sledovala politické cíle, resp. usilovala o národní stát (řecké, srbské, norské, irské, s jistým posunem i maďarské a bulharské), a národní hnutí, která začínala zápasem o kulturní a jazykové a příp. i sociální cíle a teprve později formulovala také (obvykle velmi nesmělé) cíle politické.

České národní hnutí se lišilo od všech ostatních, která spadají do této druhé kategorie ve dvojnásobném ohledu. Za prvé tím, že začalo časově velmi záhy a dosáhlo také dříve než ostatní národní hnutí masového ohlasu mezi příslušníky své etnické skupiny. Proto se stalo pro mnohá národní hnutí, která nastoupila časově později, příkladem a inspirací při volbě cílů a metod národního zápasu (na př. pro hnutí slovinské, chorvatské, litevské). Za druhé se pak české hnutí odlišovalo tím, že mohlo navázat na přerušenu, ale nikoli zcela zničenou institucionální kontinuitu české státnosti od středověku. Z obou těchto okolností možno vysvětlit značné sebevědomí předáků českého národního hnutí, které přerostlo i do 20. století.

2.4. Stereotypy malého národa a česká specifika

Z výše uvedeného typologického zařazení pak vyplývala řada stereotypů, zčásti společných pro všechny národy, které se formovaly cestou národního hnutí, zčásti pak odrážejících českou specifiku v rámci tohoto typu národotvorných procesů. Nebylo by v tomto kontextu účelné analyzovat samostatně autostereotypy a heterostereotypy: uvedeme zde v několika bodech nejmarkantnější stereotypy, které ovlivňovaly politiku i veřejné mínění „malých národů“ a ovlivňují ji někdy i do současnosti:

- a. svěbytná národní existence nebyla příslušníkům těchto národů samozřejmou daností, ale čímsi, co si musili vybojovat,
 - b. odtud plynula představa, že „malý národ“ musí oprávněnost své existence a svoji životaschopnost neustále dokazovat, zejména na poli kultury a vzdělanosti,
 - c. zároveň odtud vyplýval permanentní pocit ohrožení, v českém případě pocit ohrožení ze strany národa německého,
 - d. z pocitu ohrožení pak plynul stereotyp obranného reflexu: národní hnutí se vždy chápala v defenzivní pozici proti agresivně silnějšímu státnímu národu či vládnoucímu aparátu, zároveň ovšem obranná pozice vyvolávala iluzi, že z ní lze vyvodit mravní omluvu jistých metod a postupů, které se jinak považují za morálně závadné,
 - e. národní hnutí potřebovala k dosažení svých cílů podporu mas: odtud (ve většině případů) rychlejší tempo národní mobilizace lidových vrstev, než tomu bylo u státních národů,
 - f. národ se formoval cestou „zdola“, emancipací lidových vrstev, čímž vznikl dlouhodobý kult „lidovosti“ jako základu národní existence a případně i národní kultury, stereotyp, který přetrvával i do doby, kdy se národ plně zformoval a kdy vznikl národní stát,
 - g. negativní stránkou tohoto „plebejského“ původu malého národa byla jednak nízká politická kultura (neboť chyběly elity s politickou zkušeností), jednak značné reliktu provincialismu,
 - h. národní hnutí probíhala v odporu vůči stávající legitimitě státu, na jehož území etnická skupina žila a dosáhla svého cíle prolomením, rozrušením staré legitimacy: odtud plyne snížený respekt vůči státu, legitimitě a legalitě vůbec.
- K tomu je třeba přičíst některé stereotypy a souvislosti specifické pro české historické vědomí a jeho vztah k národní identitě:

1. I když české národní hnutí začínalo v podmínkách nevládnoucí etnické

skupiny, mohlo se hlásit ke staré tradici státnosti a vytvořilo si několik tradic, které měly posílit mobilizaci mas, ale které nebyly organicky začlenitelné do sociální i kulturní české reality moderní doby. Byla to zejména tradice husitská, která viděla v hrdinství „předků“ z 15. století vzor pro společnost 19. století, která vzhledem ke své historicky se proměňivší struktuře a mentalitě hrdinskou nebyla a ani být nemohla. Dále pak to byla tradice státnosti, která byla vyjádřena v programu českého státního práva, tj. obnovení práv zemí koruny české jako českého národního státu.

2. Odtud plynulo napětí mezi historicky postulovanou obnovou minulé velikosti a realitou malého národa, mezi státně vymezeným a etnicky definovaným národním teritoriem: historické vědomí českého národa bylo ve srovnání s většinou „malých národů“ velmi silné a orientovalo se na celé království jako na „svůj“ stát bez ohledu na přítomnost německé menšiny.

3. České národní hnutí a česká identita se definovala výlučně vůči německému národu, německému etniku, které obklopovalo český prostor téměř ze všech stran: odtud „organické“ propojení ideje národa s představou německého nepřitele.

4. Česká národní identita nebyla pro historii ani pro současnost jasně a jednoznačně vymezena vůči Slovákům, přesně řečeno, byla v rovině historického povědomí prorostlá s čechoslovákismem.

Většina těchto stereotypů a specifík přežila i do období po vzniku českého národního státu a v následující části se budeme ptát, jak ovlivnily českou národní identitu období po druhé světové válce až po období současné.

3. Současná česká národní identita a historické vědomí

Jak vyplývá z předchozího, česká národní identita není ničím novým, nezrodila se ani s tzv. 1. republikou, ani s listopadem 1989. Zároveň však není ničím neměnným: její obsah i její intenzita podléhal i ve 20. století proměnám. Totéž platí také o historickém vědomí a o jeho vztahu k národní identitě. Proto bude nejprve třeba analyzovat, co z minulých specifík a stereotypů přežilo do současnosti. K tomu patří samozřejmě také otázka, jaký vliv mělo na vývoj historického vědomí a národní identity 40 let komunistického režimu. Zde ovšem se všude dostáváme na pole zatím málo probádané, takže nechceme-li si ulehčovat práci tím, že se uchýlíme k laciným ideologickým schémátům, budeme nuceni nejménou poukázat na potřebu základního výzkumu či na otevřenost problému.

3.1. Historická dimenze současné národní identity

Jak již bylo řečeno, přežila většina stereotypů, které se zrodily v podmínkách 19. století, také do období prvé republiky a významné posuny přinesla teprve 2. světová válka. Pro národní identitu tato válečná a poválečná zkušenost přinesla několik důsledků:

- česká národní identita byla okupací a persekucí posílena a jednoznačně spjata se ztracenou státností, ale i s kulturou a historií,
- byla posílena představa o Německu jako hlavní hrozbě pro českou národní existenci,
- v té souvislosti došlo k posunu představy o tom, jaké místo zaujímá republika v Evropě: nikoli již část „Západu“, ale jako země ležící (případně s funkcí „mostu“) mezi Západem a Východem,
- obnovený stát již skoncoval s koncepcí čechoslovakismu a byl založen na zásadě soužití dvou „bratrských“ národů v jednom státě,
- zároveň byla v tomto obnoveném státě odsunem uskutečněna koncepce „našeho“ etnicky čistého národního státu.

Také pro historické vědomí a tradice měla válka svůj význam:

- historické vědomí bylo posíleno a výrazně propojeno s národní identitou, tedy silně nacionalizováno,
- byla posílena pozice husitství, s důrazem na bojovou tradici, v českém historickém vědomí,
- byla však oživena také tradice obrozenecká
- odsunem byly dány „objektivní“ předpoklady pro úplné vytlačení „našich“ Němců nejen z české společnosti, ale také z českého historického vědomí,
- zrodil se mýtus první republiky jako poslední bašty demokracie, ale vzápětí byl zpochybněn kritikou jejího společenského systému.

Po období 1945–1948, které bylo příliš krátké, než aby přivodilo zásadnější změnu, se v důsledku únorové revoluce národní identita dostala do mimořádně složité situace. Nový režim na jedné straně stál na pozicích komunisticky definovaného internacionalismu a persekvoval „buržoazní nacionalisty“ (především slovenské), na druhé straně podporoval vlastenectví a persekvoval „kosmopolitismus“. Navíc zde začalo rozpolcení ve společenském vědomí: na jedné straně prosazovaly oficiální deklarace v médiích nová hodnocení a nové tradice, na druhé straně stálo obecné vědomí širokých vrstev, které pouze do jisté míry a po jistou dobu bylo schopno absorbovat, přijmout onu složku oficiální propagandy, která zdůrazňovala progresivní význam vlastenectví a přejímala dříve

akcentované, tedy jaksi „věrohodné“ tradice (obrození, husitství). Řada dalších složek historické legitimizace režimu, snad jejich většina, nových oficiálně deklarovaných tradic (zejména komunistického, ale také dělnického hnutí) zůstala ve všeobecném historickém povědomí zcela bez ohlasu.

Ze starých stereotypů bylo oficiálně podporováno to, co se vázalo k formování českého národa „zdola“: lidové kořeny národa mohly být – a to přesvědčivě – prezentovány jako základní pilíř národní identity. Vedle toho byla akcentována skutečnost, že národní hnutí narušilo starou legitimitu a tedy souznělo s revolucí. Bylo možno také využít přežívající pocit ohrožení ze strany Němců: SSSR byl prezentován – opět přesvědčivě – jako garant národní identity. Nakonec byl postupně překonán stereotyp „ohrožení“ – a to nejen díky vědomí „ochrany“ ze strany SSSR, ale také díky zkušenosti s NDR, jako s „novým“ Německem, jehož státní ideologií bylo přátelství s českým lidem. Německé ohrožení zůstalo omezeno na NSR, ale jeho evokace ztrácela na přesvědčivosti.

Také v souvislosti s historickým vědomím je třeba mít na zřeteli jeho dvojrvtvnost: na jedné straně snaha vytvořit oficiální koncepci národních dějin – poprvé asi v Nejedlého „Komunistech, dědicích tradic“ – a novou tradici dělnického a komunistického hnutí, na druhé straně živelně přežívající historické povědomí z předchozích dob. To se udržovalo jednak v rodinné tradice, jednak v historické beletrii. Jak již bylo řečeno, do jisté míry zde byly styčné body, zejm. v protiněmeckém zaměření vědomí a v přijetí modifikované historické koncepce A. Jiráska (což ovšem zase byla zjednodušená podoba dějinné koncepce F. Palackého). Příznačně byla Nejedlým prosazovaná „jiráskovská akce“ počátku padesátých let vystřídána na prahu let šedesátých pokusem budovat lokální i celonárodní tradici dělnického a komunistického hnutí. Zatímco první akce byla relativně úspěšná, druhá uvízla (někdy možná nezaslouženě) v poloze oficiální propagandy.

Postupem doby historismus komunistického vedení ochaboval s tím, jak byli ideologové vystřídáváni technokraty a jak revoluční nadšení, které ještě hledalo svoji historickou legitimizaci, ustupovalo realitě etablované moci, která již o legitimizaci nemusí usilovat. Oficiální rovina historického vědomí degenerovala do křečovitě snahy vydupat ze země tradici dělnického hnutí a do prázdných frází o úloze SSSR v nejnovějších dějinách. Historie postupně ztrácela věrohodnost a vzhledem k tomu, že také historické vědomí neoficiální druhé roviny dostávalo jen slabé podněty pro svůj další rozvoj (ostatně měnil se i životní styl a mentalita), ani dostatek intelektuální síly pro kritickou reflexi oficiálních tezí, docházelo k obecné deformaci a k ochabování intenzity histo-

rického vědomí, zejména v období normalizačním. Během posledních let vlády KSČ již lze hovořit v obou rovinách o krizi historického vědomí. Tím ovšem nemá být řečeno, že kritický vědecký pól historického vědomí zanikl. Historická věda nepřestala existovat: byla jen oslabena a omezena byla také její možnost komunikace se společností. Bez valného ohlasu skončily některé projekty, které měly posílit a snad i ozdravit historické vědomí alespoň v omezeném universitním a akademickém prostředí.

3.2. Vymezení české národní identity dnes

Národní identita v současnosti se v důsledku proměn v průběhu předchozích desetiletí vymanila z řady stereotypů, které vyplývaly z procesu formování v podmínkách „malého národa“. Především lze konstatovat, že národní existence se stala samozřejmostí a že představa ohrožení, pokud vůbec přežívá, je spjata spíše s pohledem na Rusko jako následnický stát SSSR a ve specifické podobě na Německo (o tom viz dále). Přesněji řečeno, tato představa dosáhla své „normální“ (tj. běžně i jinde existující) polohy v tom, že intenzita pocitu ohrožení závisí na tom, jak jsou vnímáni různí sousedé a proměny jejich politiky. V podstatě také z všeobecného historického vědomí vymizela či byla vytlačena představa o „lidovosti“ českého národa.

Nejzávažnější událostí z hlediska vývoje české národní identity po roce 1989 se však zdá být rozpad Československa. Česká národní identita totiž – na rozdíl od slovenské – se nikdy nestala identitou čistě národní, ale vždy byla smíšena také s identitou státní. A v rámci této státní identity přežíval starý čechoslovakismus v osobitě podobě: uznávalo se, že Slováci jsou svébytný etnický národ, ale jako příslušníci téhož státu byli považováni za součást téhož „státního národa“. Je pravda, že v očích části veřejnosti se prosazoval kritický pohled na Slovensko jako „příítěž“ atd., ale tento pohled měl povahu spíše inter-regionální nevrážlivosti, jakou známe z řady jiných zemí. Závažnější roli než tyto subjektivní heterostereotypy možná sehrála skutečnost, že období 1948–1990 se jevílo ve slovenské perspektivě zcela odlišně než v perspektivě české: v onom období prožilo Slovensko rozkvet industrializace (i když se dnes právem kritizují její negativní vedlejší dopady), růst životní úrovně, stavební rozvoj vesnic a konec konců to bylo i prvé období cílevědomého budování svébytné slovenské kultury. Pro Česko to bylo období stagnace vyspělého státu, kulturního úpadku či deformace kultury. Odtud rozdíl v prožitku roku 1968, odtud rozdíl v podílu na disentu, odtud také vzájemné odcizení nových politických elit obou národů po roce 1989.

Po rozdělení státu zmizel onen dualismus národní a státní identity, ale Češi byli nuceni teprve hledat, přesněji definovat svoji vlastní státně-národní identitu: ne náhodou dočasně zesílil „moravismus“, ne náhodou hledá český národ vhodné jméno pro svůj stát, který mezitím již v cizích jazycích své jméno většinou dostal (Tschechien, Tjekkia etc.), ne náhodou se v historickém vědomí začal vytrácet či vybledat mýtus první republiky, i když v oficiální rétorice se česká politika k tomuto státu hlásí a zdůrazňuje potřebu navázání státní kontinuity s ním.

Tuto krizi identity nelze izolovat od „břemene“ přežívající německé otázky. Někdejší německá menšina měla pro Československo nižší relevanci než pro nynější český stát. Totéž platí také o samotném Německu: společné hranice s Německem jsou po oddělení Slovenska relativně delší a závažnější, český národ je opět, téměř jako v 19. století, obklopen etnicky německým živlem. Nevíme ještě, jaký dopad to bude dlouhodobě mít na českou národní identitu i na historické vědomí. Prozatím lze hypoteticky říci, že se rýsují dvě rozdílné tendence: na jedné straně tendence k rezignaci na národní identitu a na smíření se s jakýmsi druhem německého protektorátu v rámci Evropy – zejména bude-li zaplacen hospodářskou prosperitou a zvýšením životní úrovně, na druhé straně tendence k novému protiněmeckému nacionalismu inspirované zejména obnovením jednotného Německa, sudetoněmeckými nároky a snad i oživeným historickým vědomím. V této souvislosti by neměl být přeceňován vliv postojů KSČM. Důležitá zde totiž je role médií, kam komunisté téměř nemají přístup. Proto by mělo být předmětem zkoumání, jak působí na tuto polarizaci národní identity vlivy tisku: flagelantská kritika českých národních dějin a sebekritické výzvy o potřebě smíření, které jsou spíše výzvami k podřízení se, mají, jak se zdá, silnější ohlas než opakování dosti vyčpělých protiněmeckých frází, resp. skinské heslo „nic než národ“. Do prosté sebevědomé samozřejmosti české národní existence má velká část novinářů daleko. Na druhé straně může ovšem být sílící české národní sebevědomí vyprovokováno „hrozbou“ (ať již reálnou či jen virtuální) zvenčí, jak ji dnes demonstrují nové aktivity sudetoněmeckých předáků i části německých politiků.

3.3. Historické vědomí dnes

Stav českého historického vědomí v současnosti byl několikrát předmětem výzkumů, jejichž metodika byla ovšem velmi tradiční, takže hodnota výsledků by neměla být přeceňována. Výzkum se totiž, pokud vím, orientoval na otázky

typu „které období českých dějin považujete za nejvýznamnější?“ (nebo také „vám nejbližší?“), resp. „kterou osobnost považujete za největší?“ (nebo také „za svůj vzor?“).

Výsledky ukazují, že ve srovnáním s předchozími desetiletími i s první republikou se zhoršilo hodnocení husitství, které se dostalo až za dobu Karla IV. a za I. republiku. Vzhledem k tomu, jak kriticky je husitství líčeno v tisku, a jak je oslavován Karel IV., není to výsledek překvapující. Překvapí však velmi nízké hodnocení českého národního obrození a vůbec českého národního hnutí v 19. století. Zde může ovšem – vedle médií – hrát důležitou roli okolnost, že toto období po sobě nezanechalo tak oslnivé stavební stopy, jako 14. století. Je zde však ještě jedna okolnost: pozoruhodná souvztažnost popularity doby Karla IV. a nízkého hodnocení obrozenecké doby. Za vlády Karla IV. byla Praha sídelním městem císaře Svaté říše římské, tedy součástí celku, který tradiční německá historiografie považovala (a zčásti ještě považuje) za německý národní stát. České národní hnutí bylo úspěšným úsilím, vymanit českou společnost a její historické vědomí ze závislosti na německém národu. Co z této paralely plyne pro povahu české národní identity?

Tyto úvahy by bylo vhodné doplnit jinak formulovaným výzkumem historického vědomí, kde by se kladly spíše problémové otázky. To však jde již mimo rámec mých možností. Na tomto místě považuji za užitečné rekapitulovat základní zdroje historického vědomí a pokusit se zvážit jejich roli a místo v naší současné společnosti. Jde ovšem vesměs o úvahy, které mají upozornit na potřebu systematického výzkumu.

1. Historická vědecká a popularizující produkce kolísá mezi tradičními tématy z politických (personalizovaných) dějin na jedné a výklady z dějin kulturních tak, jak to odpovídá zájmu trhu. Rozložení zájmu o jednotlivá období odpovídá výše uvedené stupnici popularity potud, že rovněž převažuje období 14. století a období prvé republiky, resp. okupace. Husitství je téměř ignorováno a 19. století spíše na okraji zájmu. Vcelku je národně relevantní tematika spíše marginalizována a na posledním sjezdu historiků vystoupil předseda Sdružení historiků s ostrou kritikou „negativismu“ ve vztahu k národním dějinám a k národní identitě. Část mladých historiků naopak nedávno vystoupila s militantním odmítnutím představy, že by historická věda měla být užitečná pro tvorbu zdravého národního sebevědomí. Zbývá dodat, že existují periodika, která jsou cíleně zaměřena na rozkolísání a zpochybnění české národní identity, neexistuje však žádné odborné periodikum, které by popularizovalo pozitivní pohledy na české dějiny, resp. pozitivní stránky národní minulosti.

2. Publicistika věnuje národním dějinám spíše střídmou pozornost a soustřeďuje se spíše na atraktivní vnější senzačnost bez snahy o zařazení do hlubšího kontextu. Pokud se tisk zabývá přímo národní identitou, pak kritika češství a národních tradic v publicistické tvorbě jednoznačně převažuje nad chválou češství a snahou hledat či vytvářet pozitivní historické tradice. Tento přístup k národní minulosti symptomaticky kontrastuje s naprosto nekritickým nacionalismem při oslavě sportovních úspěchů českých týmů i jedinců. Vědecká historická práce občas dostává prostor: veřejnoprávní televize nedávno přinesla obsahově vyvážený seriál k českým dějinám, ale způsob zpracování byl nudný a konvenční: místo aby dala prostor diskusi, střetání názorů na jisté centrální problémy, setrvala u neutrálního, často bezbarvého přednášení. Jiný seriál se pokusil o zajímavý výklad „historie naruby“ a otevřel velmi důležitou otázku alternativních dějin. Zůstalo však jen u nezavěšeného a velmi chabě promyšleného náběhu. Prostor pro diskusi o historických problémech (pokud se vůbec něco takového konalo) je v televizi z velké části přenechán diletantům.

3. Historická beletrie je navzdory přezíravým soudům historiků stále ještě hojně vydávána a kupována. Neexistují systematické rozbory pro současnost, ale na základě rozborů prací vydávaných v předchozích dvou desetiletích lze předpokládat, že pokračuje trend, který se prosazoval již tehdy: naprostý odklon od velkých společenských témat a orientace na milostné a dobrodružné příběhy odívané do historických kostýmů. K tomu je třeba přičíst převažující trend k přezírání historické věrnosti nejen v detailu, ale také v zachycení základních proudů doby. Bylo by zajímavým úkolem pro sociálního psychologa analyzovat, jaké důsledky má takový agnostický a relativistický postoj k minulým událostem pro pohled občanů na aktuální problémy současné české společnosti.

4. Učebnice dějepisu prošly po roce 1990 důkladnou obrodou, jsou většinou dobře výtvarně vybaveny, osvobodily se od ideologických schémat, ovšem nahradily je nejednou schématy novými, oportunními. Tam, kde se to nestalo, hrozí kritika „poplatnosti“ komunistické ideologii. Zřetelným problémem je téměř naprostá liberalizace vydávání učebnic, takže byly vydány také učebnice na žalostné odborné úrovni, na štěstí ale má většina našich učitelů a profesorů dějepisu dostatek kritického smyslu.

5. Rodinná tradice patří k velmi důležitým, působivým, ale těžko zachytitelným zdrojům historického vědomí, především jeho živelné složky. Zajisté působí i nyní: jejím vlivem si lze vysvětlit, že navzdory negativistické kampani udrželo ve společnosti relativně vysoké hodnocení husitství a zřejmě také stále

ještě poměrně silný podíl občanů hrdých na národní minulost – opět navzdory masivní kampani tisku směřující naopak ke ztrátě této hrdosti.

6. Výtvarné umění reaguje na historické podněty – s výjimkou nejnovějších dějin – již po celé naše století jen velmi vlažně. Historická malba je zcela zapomenuta, v sochařství jsou sochy vztahující se k národním dějinám spíše obnovovány, resp. odstraňovány než nově vytvářeny.

Souhrnně je tedy možno konstatovat, že běžně působící zdroje historického vědomí nemají v současnosti onen vliv jako v minulosti a ponechávají zejména kritické historické vědě jen stále omezenější možnosti pro vytváření národních tradic a posilování národní identity.

To ovšem nevylučuje pokusy o vytváření pozitivních i negativních národních tradic ve sféře médií. Tyto pokusy jsou nejčastěji motivovány snahou negovat přežívající staré tradice ve struktuře historického vědomí a vytlačit je novými. Uvedu několik příkladů. Na místo tradice husitství se vcelku úspěšně – především díky téměř totální negaci husitství v médiích – uplatňuje tradice doby Karla IV., jejíž potíž ovšem spočívá v tom, že sotva dovede nabídnout předmět identifikace. Praha jako hlavní město Svaté říše římské může inspirovat leda k nesmyslné myšlence Prahy jako hlavního města Evropy. Na místo pozitivně hodnocené tradice českobratrské a vůbec české literatury 16. století (z níž mimochodem se budoval i moderní český jazyk) a negativní tradice pobělohorského úpadku se pozitivně vyzvedá v různých variantách tradice barokní jako doba kulturního rozkvětu. Tradice obrozenecká je naproti tomu degradována, tradice revoluce 1848, která stojí na prahu budování občanské společnosti, je ignorována (viz téměř institucionalizovaný bojkot oslav jejího výročí v roce 1998), proti pozitivní tradici českého odporu proti nacistické okupaci se vytváří negativní tradice českého kolaborantství atd. Většinou jde o pokusy prozatím málo úspěšné, protože nenacházejí souznění s obecným historickým vědomím (a někdy i odporují prosté osobní zkušenosti). Ale dlouhodobě?

Na závadu není zajisté jednostranně konservativní povaha těchto nových „antitradic“, jako spíše to, že jejich východiskem jsou jednostranné informace, polopravdy a manipulace. Jestliže např. uvede veřejnoprávní médium pořad o české šlechtě, kde se hovoří pouze o vlastenectví šlechty, jejích mravních kvalitách a protinacistické angažovanosti, aniž by se uvedla také rubová stránka jevu, pak jde o výběr faktů, který ve své sumě vytváří polopravdu. Jestliže totéž médium uvádí často hrůzné příběhy z období komunistického režimu pod názvem „Takoví jsme byli“ (místo dejme tomu „To jsme zažili“), pak je posluchači impu-
tován názor, resp. negativní autostereotyp, že celý národ je za tyto zločiny zod-

povědný. Totéž platí o pořadu „Ta naše povaha česká“, který, pokud vím, nezná ani jediný případ, kde by Češi sehráli pozitivní roli. Pro uvádění dalších příkladů zde není dostatek prostoru.

4. Mezinárodní srovnání

Mezinárodní srovnání může sledovat nejméně dvojí základní cíl: jednak určit specifické a obecné rysy českého vývoje v rámci celé Evropy, jednak porovnat český vývoj s ostatními tzv. postkomunistickými zeměmi. Prvý postup by byl ve vztahu k obecnému problému místa Čechů v Evropě jistě zajímavý, zdá se však, že daný konkrétní problém identit a historického vědomí může být produktivněji osvětlen, provedeme-li srovnání s ostatními postkomunistickými zeměmi.

Často se v západní Evropě setkáme s názorem, že zhroutil komunismu ve „východní“ Evropě přineslo sebou vlnu nacionalismu. K tomu někteří politologové připojovali tezi, že tuto vlnu zavínil vlastně komunismus, protože „neřešil“ národnostní otázku. Stačí pohled na český vývoj, abychom mohli říci, že tato teze je nadměrným zobecněním. Zajisté, ve většině postkomunistických zemích se do popředí dostali nacionalisté, ale nebylo tomu tak v České republice, v Polsku ani ve Slovinsku (pomineme-li první náraz boje za nezávislost). Ostatně i ve většině dalších zemí po čase nacionalisté ztratili svoji dominující roli. Proto lze říci, že jugoslávsko-chorvatsko-albánský případ je spíše výjimečný.

Přesto stojí za úvahu, proč k onomu vzepjetí nacionalismu došlo. Setkalo se zde hned několik okolností. Prvou byla ztráta jistot po zhroutil systému, kde každý znal své místo a zhruba také mohl předvídat, jak budou vypadat jeho další osudy. Doprovodným jevem byla i nejistota a nedostatek materiální. Když byly ztraceny jistoty, vznikla krize identit, na kterou je možno reagovat buď hledáním nových identit (což se většinou nestalo) nebo úsilím upevnit identity stávající. Navíc byl národ v záplavě abstraktních politických hesel pro politicky nezkušené novopečené občany nejsrozumitelnější novou jistotou. Odtud se stala národní identita jakýmsi psychologickým útočištěm, „ochranným valem“ v rozbouřené době. Dalším faktorem, který radikalizoval nacionalistické postoje, byl konflikt s představiteli dosavadního vládnoucího národa – Rusů v Pobaltí, Srbů v Jugoslávii, kteří se nedovedli smířit s představou, že ztratí své privilegované postavení a stanou se namnoze menšinou tam, kde vládli. Zde je mimochodem zřetelná paralela s meziválečnými německými a maďarskými menšinami.

Proč k obdobnému vývoji nedošlo u nás? Vzmach nacionalismu a s ním spojeného národního hnutí sice na půdě Československa vznikl, ale jeho nositelem nebyli Češi, nýbrž Slováci. Po rozdělení republiky však již platí výše charakterizované oslabování národní identity, které je přesným opakem vývoje v ostatních zemích. Neúčast Čechů na vlně nacionalismu lze vysvětlit jednak monoetnickým charakterem státu (nebylo „národního nepřítele“), jednak relativně nízkou intenzitou krizových jevů v politice i ekonomice při zhroucení starého režimu. Svůj význam má zajisté také okolnost, že opozice proti režimu nestavěla většinou na nacionalistických argumentech. Rozhodující však bylo – řečeno v obecné rovině –, že Češi, byť v menší míře než Poláci a Maďaři, se během posledního půlstoletí zbavili většiny stereotypů vyplývajících z „komplexu“ malého národa, opustili představu o jeho ohrožení a necítí již potřebu dokazovat jeho životaschopnost. Národ se postupně pro všeobecné vědomí stává stejnou samozřejmostí, jakou byl odevždy pro příslušníky státních národů.

Rozdílu v intenzitě nacionalismu do jisté míry odpovídá také rozdíl v intenzitě a skladbě historického vědomí. V tomto ohledu je Česká republika skutečně výjimkou snad mezi všemi postkomunistickými zeměmi. Všude jinde se totiž setkáme s oživením zájmu o národní dějiny, který se projevuje jak ve vědě, tak i v popularizaci a publicistice. V Polsku a Maďarsku byl ostatně silný důraz na historickou vědu a na národní tradice součástí boje proti režimu ještě dlouho před jeho zhroucením. Proto tam dochází ke zpochybnění výsledků historické vědy a tedy i ke zpochybnění pozitivního dědictví minulosti v mnohem menší míře než u nás. Na Balkáně sice má historické vědomí velmi silný vliv, zdůrazňuje národní tradici, ale uchovalo si převážně živelnou podobu a je otevřeno nejružnějším mýtům. Obdobná situace je na (západní) Ukrajině a na Litvě. Kritická historická věda v těchto zemích sice existuje, zčásti na slušné úrovni, ale nemá na tvorbu historického vědomí takový vliv, jak tomu je v Polsku či Maďarsku.

5. Závěry a výhledy

Podle řady ukazatelů můžeme usuzovat, že národní identita velké části českého obyvatelstva se během posledních let oslabuje a blíží se prostému vědomí příslušnosti k národu bez pozitivní hodnotové konotace. Při tom nejsou náznaky, že by česká národní identita byla vystřídávána, resp. vytlačována identitou jinou, na př. evropskou. Pokud se tyto náznaky potvrdí, bude třeba se obávat, že dostanou za pravdu ti sociální psychologové, kteří tvrdí, že jedinec bez skupi-

nové identity inklinuje k asociálnímu jednání a že společnost bez skupinové identity je společností deformovanou. Národní identita je totiž základním předpokladem skupinové solidarity a tvoří také rozhodující předpoklad pro mobilizaci aktivit ve prospěch společnosti. Příčiny této vývojové tendence jsou zajisté složité a bude třeba je komplexně analyzovat, zejména v kontextu s výzkumem současných mentalit.

Jednou z těchto příčin bude nesporně stav historického vědomí a „tradic“ v naší společnosti. Ty jsou totiž jedním z předpokladů, jedním ze základních pilířů národní identity. V tomto kontextu lze jako pracovní hypotézu konstatovat, že zpochybnění pozitivních stránek českých národních dějin zajisté vedlo k oslabení důvěry v historické poznání vůbec a historického vědomí zvláště. Přispívá k tomu také skutečnost, že řada událostí nejnovější minulosti se líčí v rozporu s osobní zkušeností občanů, a že se vytvářejí nepřesvědčivé mýty. Závažnou okolností je také role tisku jako „multiplikátora“ odborných poznatků: navzdory řadě výjimek platí, že česká žurnalistika raději přejímá a popularizuje takové výsledky historické vědy, které ukazují negativní stránky českých dějin.

Základním předpokladem pro šíření a tvorbu pozitivních historických tradic ovšem je publikum, které bude schopno a ochotno historické informace přijmout a „zpracovat“. Schopnost přijmout informaci ovšem opět nezávisí jen na kvalitě informace samé, ale především na schopnosti zařadit ji do souřadnic dosavadních znalostí každého jedince. Tyto znalosti však, jak se zdá, klesají (i zde je ovšem třeba provést průzkum) v důsledku snižujícího se podílu dějepisu na školním vyučování. Tím se snižuje i naděje případných pozitivních tradic na průnik do historického vědomí lidí.

Co lze za dané situace učinit pro posílení pozitivních složek národní identity? V první řadě je třeba ověřit, zda výše uvedené příčiny oslabování národní identity a deformace historického vědomí lze doložit. Jinak řečeno, chybí zmapování současného stavu historického vědomí našeho obyvatelstva, resp. zdrojů tohoto historického vědomí. V této souvislosti si zaslouží pozornost také vědecká syntetická a popularizační zpracování národních dějin, ale také dějin evropských. Doporučovat podporu pozitivních aktivit, které by posilovaly národní historické vědomí, by samozřejmě nemělo být návratem ke staromilskému hurávlástenectví (to by ostatně u mládeže neobstálo), nýbrž o podporu aktivit, které se orientují na sledování oněch stránek národních dějin, které přispěly k pokroku národní i evropské spolitosti.

Všechny tyto náměty ovšem vycházejí z předpokladu, že udržování pozitivních složek národní identity je záležitost pro „duševní zdraví“ a vůbec pro

budoucnost naší společnosti životně důležitá. Nelze však vyloučit, že to je názor, který je mylný, není dostatečně zdůvodněn a neprosadí se. Možná, že budoucí vývoj post-kapitalistické globalizované společnosti, kde vládnou počítače a nadnárodní monopoly, bude skutečně potřebovat ke svému dobrému fungování jiný typ identit, než jsou identity národní, a jiný typ tradic. I když se nepovažují za kompetentního pro analýzu této vývojové alternativy, odvažují se upozornit, že „postmodernistická“ vize překonání historismu sice může sice bez větších potíží kompromitovat a případně institucionálně likvidovat historii jako nepotřebný vědní obor, ale musí počítat s trvalou existencí historického vědomí, byť třeba převážně v jeho mytologické poloze, i s dlouhodobým „přežíváním“ tradic. „Břemeno historie“ je příliš těžké, než aby bylo možno je zrušit a vymazat z vědomí lidí prostým mávnutím proutku – ledaže by byl kouzelný.

National tradition and identity

Miroslav Hroch

The article summarizes the results of the author's recent works on the role of historical tradition in the forming of a national identity. He pursues the opinion that the issue is framed by the phenomenon of historical consciousness, which oscillates between two poles – critical scientific knowledge and mythological, spontaneously appearing “memory”. He then traces the sources of Czech national identity in pre-modern period as well as in the process of forming of a modern nation. Based on the typological setting of the place held by the formation of the Czech nation within the European context, the author then constructs some basic stereotypes that are influenced by this typological setting.

Several concepts can be discerned from the “small nation” type of development scheme. Firstly, the existence of a nation is nothing apparent but something that has been struggled for. Secondly, a “small nation” therefore has to justify its existence. Thirdly, fear of losing a national existence and the corresponding stereotype of a defensive reflex, which might be an argument for moral exculpation. Fourthly, a nation has been formed via “bottom-up”, by the emancipation of people and is therefore founded on the idea of people as the base of a nation. Fifthly, certain elements of provincialism are found, and lastly, a nation formed itself in opposition to the existing state-political system and had to break the old legitimacy: hence the lowered respect for the state and legitimacy as a whole.

Further on, the article characterizes the trans- and deformation of historical consciousness in the era of real socialism, critically characterizes the low level of historical consciousness today and poses the question whether a national identity can sustain itself without its historical dimension, without the national memory.

Teorie grid-group v politické vědě: předpoklady, aplikace, kritika

Marek Skovajsa

Zkoumání politické kultury patří v rámci současné politické vědy k oborům, které mohou vykazat rozsáhlé soupisy publikací, alespoň jedno dominantní „paradigma“ a dokonce i řadu navzájem soupeřících škol. Přesto toto zkoumání nelze zcela samozřejmě vydávat za obor etablovaný a tvořící již nezpochybnitelnou součást snahy o vědecké zkoumání politiky. Ono dominantní paradigma, jímž není nic jiného než výzkumná tradice vyrůstající ze známé práce dvojice amerických politických vědců Almonda a Verby *The Civic Culture* [Almond, Verba 1963], totiž od 70. let minulého století ztratilo mnoho ze své počáteční teoretické přitažlivosti, která byla dána popularitou strukturně-funkcionalistického přístupu, jehož ústup ze slávy se odehrál právě počátkem zmíněné dekády. Tím nemá být řečeno, že kvantitativně empirická výzkumná tradice navazující na Almonda a Verbu dnes není vlivná, ba stále nejrozšířenější mezi všemi přístupy k problematice politické kultury [Kaase 1983; Inglehart 1988]. Současné však platí, že empirický přístup byl vystaven celé řadě vážných kritik z různých stran a některým autorům dokonce posloužil jako terč zcela zdrcujících odsouzení, jako když jej David Laitin označil za „zdegenerovaný výzkumný program“ [Laitin 1995].

Tento příspěvek není věnován zhodnocení kladů a záporů empirické odnože zkoumání politické kultury, ale diskusí o jednom z alternativních přístupů, který se objevil v 80. letech a udržel si své stoupence – ovšem i přesvědčené odpůrce – až do současnosti. Jedná se o tzv. teorii grid-group¹, jejímž propagátorem

¹ Označení „teorie grid-group“ vyžaduje hned zpočátku dvě více než pouze terminologické poznámky. Předně je třeba připustit pochybnosti, zda se u analytického projektu Douglasové, Wildavského, Thompsona, Ellise a dalších dá vůbec hovořit o teorii. V literatuře jsou často preferována skromnější označení „přístup“, „analýza“ apod. Jak však bude ukázáno dále, tento směr

v oblasti politické vědy byl americký politolog Aaron Wildavsky, ale která vychází především z díla britské sociální antropoložky Mary Douglasové.

V české odborné literatuře dosud nebyla tomuto přístupu k politické kultuře věnována ani minimální pozornost, pomineme-li kapitolu o Mary Douglasové v Soukupově přehledu antropologických teorií kultury [Soukup 2000: 168–73] a několik sporých odkazů v pracích sociologů věnujících se postojům k problémům životního prostředí [např. Řeháková 2001: 480n]. Z tohoto důvodu bude většina prostoru věnována představení jeho teoretických východisek a základních tezí. Protože se však jedná o přístup značně ambiciózní, pokud jde o vytčené cíle a záběr, ale již méně přesvědčivý svými výsledky, pokusím se v závěrečné části předložit stručnou kritiku těch částí teorie, které se mi jeví jako obzvláště problematické.

Vývoj teorie grid-group

Počátky teorie grid-group je třeba hledat v pracích britské sociální antropoložky Mary Douglasové, která ji poprvé formulovala v knize *Natural Symbols* [Douglas 1970] a dále rozvedla ve známé esaji *Cultural Bias* [Douglas 1979]. Pro rozšíření teorie grid-group do politické vědy sehrála klíčovou roli spolupráce Douglasové a amerického politologa Aarona Wildavského, která vyústila mj. v často citovanou a kontroverzní práci *Risk and Culture* [Douglas, Wildavsky 1982], analyzující vnímání rizik jako primárně kulturní fenomén podle předpokladu teorie grid-group. Do první poloviny 80. let spadá i další rozvíjení této teorie na poli sociální antropologie – sem patří sborník *Essays in the Sociology of Perception* [Douglas 1982], ale také například pokus o převedení schématu grid-group do jazyka matematického modelování [Gross, Rayner 1985].

K dalšímu rozvoji teorie a pokusům o výzkumné aplikace v politické vědě došlo v druhé polovině 80. let zejména díky systematické pozornosti, které tomuto přístupu věnoval Wildavsky (na prvním místě [Wildavsky 1987]) a jeho spolupracovníci a žáci z Fakulty veřejné politiky na Universitě v Berkeley.

výzkumu na statut teorie přinejmenším aspiruje, což dokládá i název *Cultural theory*, který Wildavsky et al. použili pro dosud nejdůkladnější výklad svých názorů [Thompson, Ellis, Wildavsky 1990] V textu se držím jejich úzu, ač závěrečný kritický přehled ukáže, že se tak děje s řadou závažných výhrad.

Pojmy *grid* i *group* ponechávám v anglickém originále zejména kvůli obtížné přeložitelnosti slova „grid“. Jak bude vyloženo v textu níže, ani jeden z běžných českých překladů tohoto termínu (např. mříž; Soukup překládá jako „sít“ [Soukup 2000: 169]) nevystihuje zcela přesně smysl, který mu teorie rozvíjená Douglasovou, Wildavským et al. propůjčila.

Spolupráce tohoto učitele a jeho pokračovatelů také vedla k dosud nejvelkoryseji pojatému pokusu o výklad a zdůvodnění teorie grid-group v rámci politické vědy v knize *Cultural Theory* [Thompson, Ellis, Wildavsky 1990]. Právě tito dva spoluautoři, Thompson a Ellis, převzali po Wildavského smrti (1993) vedení „školy“ teorie grid-group a pod jejich vedením vznikly v 90. letech studie dále rozvíjející a upřesňující původní teoretický projekt a provádějících jeho aplikaci na nové oblasti badatelského zájmu [srov. Thompson, Grendstad, Selle 1999; Ellis, Thompson 1997].

Z teorie grid-group čerpají i autoři hlásící se k tradici empirických kvantitativních výzkumů politické kultury. Grendstad [2003] porovnal na datech týkajících se pěti severovýchodních zemí vypovídací hodnotu čtyřčlenné kategorizace politických orientací podle teorie grid-group se zavedeným pravo-levým dělením a dospěl sice k opatrnému, ale pozitivnímu závěru, že grid-group teorie analyzuje politické orientace jinak a v některých ohledech hlouběji než pravo-levé schéma.

Nejpozději od konce 80. let se vedle narůstajícího počtu příspěvků k teorii grid-group dá pozorovat také sílící kritika, která tuto teorii odmítá jako zjednodušující, neschopnou podat vysvětlení zkoumaných jevů nebo politicky zatíženou. Tato témata vyvstala velmi jasně ve Wildavského polemice s Laitinem [Wildavsky, Laitin 1988]. Krátká byla životnost teorie grid-group v německé politické vědě: hned velmi časně úvodní seznámení Wernera Janna [Jann 1986] bylo současně také velmi důkladnou kritikou a vyjádřením přesvědčení, že budoucnost tohoto teoretického přístupu je více než nejistá. V nedávno vydaném a co se týče autorského zastoupení reprezentativním *Slovníku německé politické kultury* [Greiffenhagen, Greiffenhagen 2002] by čtenář byl jen náznaky inspirace teorií grid-group hledal marně.

Základní předpoklady teorie grid-group

Jádro teorie grid-group lze shrnout do následujících tezí [Thompson, Ellis, Wildavsky 1990: 1–5]:

- Každá společnost má tendenci chovat se a uvažovat v nejrůznějších situacích způsoby, které patří k sobě a společně vytvářejí určitý „způsob života“ charakterizovaný nejen institucionálním uspořádáním, ale také hodnotami, které jednotlivci zastávají. Instituce či sociální vztahy a hodnoty se vzájemně podporují. Způsoby života, tedy soustavy hodnot a institucionalizovaných sociálních vztahů, nevznikají a neudržují se v libovolných kombinacích (**podmínka kompatibility** hodnot a sociálních vztahů).

- Způsoby života se mohou vyskytovat pouze v praktikovatelných podobách, kterých je nanejvýš 5 (**teorém nemožnosti** existence většího počtu způsobů života). Podmínkou existence každé z nich je existence všech ostatních, neboli různé způsoby života, ať jsou sebevíce protikladné, se navzájem podporují a nemohou jeden bez druhého existovat. Tedy: existuje právě 5 různých vzájemně komplementárních způsobů života (**podmínka nutné rozrůzněnosti** způsobů života).²
- Každému způsobu života je vlastní určitý systém sdílených významů, hodnot a přesvědčení, který je označován jako „kulturní předpojatost“ (*cultural bias*). Tak jako existuje pouze pět způsobů života, existují pouze čtyři různé kulturní předpojatosti charakterizující různá institucionální uspořádání sociálních vztahů a pátá kulturní předpojatost, která je typická pro stažení se ze sociálního života, a tedy neexistenci sociálních vztahů (případ poustevníka viz níže).

Teorie grid-group Mary Douglasové

Britská strukturální antropoložka Mary Douglasová vypracovala první typologii založenou na modelu grid-group, a sice typologii společenských uspořádání, jakožto nástroj pro porozumění kosmologickým představám různých kultur a jejich vztahu k rituálu [Douglas 1996/1970]. Autorka vytvořila schéma grid-group jako tzv. polytetickou klasifikaci, kterou charakterizovala následovně: „polytetická klasifikace identifikuje třídy kombinacemi charakteristik a nevyžaduje, aby žádná z definujících vlastností byla přítomná ve všech prvcích třídy. Každý člen zahrnutý do třídy musí vykazovat přítomnost pouze většiny vlastností ve třídě. Výhodou této metody je, že upouští od příkrých dichotomií“ [Douglas 1982: 200n].

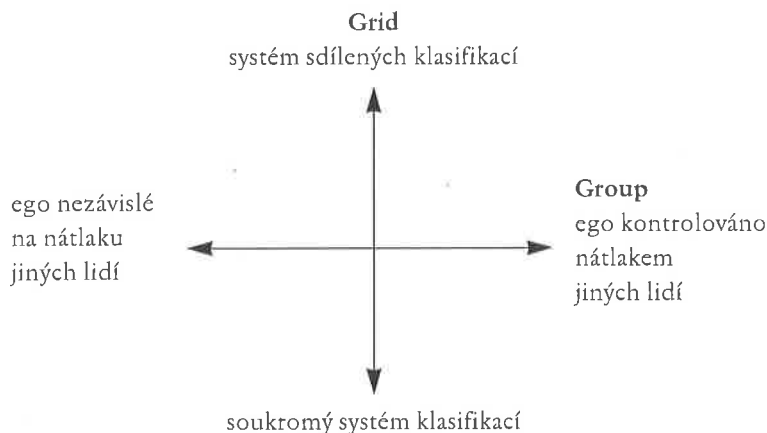
V případě schématu grid-group se jasně ukazují strukturalistická východiska Douglasové, neboť při všem důrazu na bohatství symbolismu a mnohost významů naplňujících kultury zde základ výkladu sociální reality představuje abstraktní rastr tvořený kombinací dvou dichotomických kategorií. Douglasová zvolila za jednu základní dimenzi svého modelu (grid) rozsah, v němž jedinec

² Podmínka nutné rozrůzněnosti nastoluje otázku, zda autoři teorie grid-group jsou konsekventní, když píší o jednotlivých kulturních typech, jako by vystihovaly celou společnost. Douglasová v některých pracích zjevně ztotožňuje společnost s jednou kulturní předpojatostí. Lze ji ale interpretovat i tak, že jde o předpojatost převládající, která zakrývá ostatní, i když je jimi umožněna. V opačném případě bychom se dostali do rozporu s podmínkou nutné rozrůzněnosti způsobů života. Pro současné postindustriální společnosti bezpochyby platí, že v nich vedle sebe koexistují všechny čtyři způsoby života a jim odpovídající kulturní předpojatosti.

podléhá systému sociálně ukládaných klasifikací (tj. ze strany mocných skupin v rámci téže společnosti), a tím je mu přisouzeno určité místo v jasně definovaném sociálním řádu. Řád je udržován nátlakem, který je na jednotlivce vykonáván sice skrze jeho partnery, avšak děje se nepřímo, prostřednictvím zavedených klasifikací, které internalizoval. Ty určují předpisy a pravidla stanovující, jak se má jedinec v dané situaci či vůči druhému chovat. Je-li dimenze grid nízká, jedinec je ve stavu durkheimovské anomie, nebo se může jednat o mystický stav vytržení, který přetrhává vazby se všemi sociálními pravidly, nebo sem konečně patří i děti s jejich dosud nejasně vyvinutým smyslem pro klasifikaci.

Druhou dimenzi (group) představuje stupeň, v němž je jedinec vystaven nátlaku ze strany ostatních členů skupiny. Dítě je zpočátku téměř zcela ovládáno druhými a teprve v průběhu jeho vývoje slábné osobní nátlak, kterému je vystaveno, a naopak roste jeho závislost na klasifikačním systému, jež si osvojuje socializací. Na záporném konci osy group si lze představit osamělého jedince, žijícího mimo jakoukoli skupinu, jejíž členové by na něj mohli vyvíjet nátlak [Douglas 1996: 57–61].

Obr. 1: Schéma grid-group podle Douglasové



Zdroj: Douglas 1996/1970: 60, upraveno.

Již v počáteční fázi rozvoje teorie grid-group Douglasová rozlišila čtyři různé typy sociálních systémů. Společnosti s vysokou mírou klasifikačních regulujících

chování jednotlivců a současně vysokým nátlakem vykonávaným na jednotlivce ostatními členy jeho skupiny, označené jako *systémy vysoké klasifikace*, nalezla v tak různých prostředích, jako je kmen Tallensiů v Ghaně, středověké kláštery nebo moderní byrokratické systémy. Společnosti, v nichž je úroveň klasifikace regulující chování jednotlivců nízká, ale tlak vyvíjený členy skupiny vysoký, jsou typicky nevelkého rozsahu, a dostaly proto označení *malé skupiny*. Patří sem středoafričské kmény, a jak uvidíme později, také aktivistické skupinky a komunity uvnitř moderních (post)industriálních společností. Další dva typy sociálních systémů spojuje vysoká úroveň grid a zejména specifický způsob utváření sociálních vztahů, který se vyznačuje nízkou mírou začlenění do skupiny. Sociální vazby k druhým každý jednatel navazuje více nebo méně dobrovolným výběrem z ostatních členů společnosti a výsledkem je sociální uspořádání složené ze sítí osobních vztahů rozprostřených vždy jinak kolem každého jednotlivce. Pokud v takové společnosti nejsou podmínky pro objevení se vůdců, kteří by vládli ostatním, jde o *systém vysokého gridu*, jaký představovali např. Ndendeulové v Tanzánii. Pokud naopak ve společnosti vůdci existují, jsou to vzhledem k slabé účinnosti předem daných sociálních klasifikací ti jedinci, kteří zvítězili v konkurenci s ostatními o prostředky a podporu. Tito jedinci budou mít snahu ostatní podřídit svým vlastním příkazům, čili privátní klasifikaci, čímž celý na nich závislý segment společnosti posouvají níže po osách grid i group. Vůdce je ovšem na úrovni grid vždy níže než na něm závislí členové společnosti, pro něž je jím vytvořená klasifikace závazná. Tento typ Douglasová nazývá podle jeho prototypického zástupce z Nové Guineje *systém Velkého Muže*.

V pozdějších pracích se Douglasová snažila o jasnější rozpracování teorie grid-group a její přiblížení požadavkům analýzy moderních industriálních a postindustriálních společností. Zvláště důležitá je z tohoto hlediska její esej *Cultural Bias* [Douglas 1982]. „Kulturní předpojatost“ (*cultural bias*) z názvu eseje je základním pojmem, jímž teorie grid-group označuje kulturní typy, které členům společnosti nabízejí hotové soubory (Wildavsky et al. později řeknou: balíčky) významů pro typizované situace, které zpravidla v životě jednotlivce a skupiny nastávají. Volba termínu „předpojatost“ je signifikantní, ač není Douglasovou nikde zdůvodněna, neboť dobře vyjadřuje povahu slabé determinace, jíž kultura své členy vede k tomu, aby jednali specifickým způsobem.

Dimenze grid je v esej *Cultural Bias* podrobena reinterpetaci a chápána jako míra uznání hodnoty jednotlivce. Čím je stupeň uznání jednotlivce vyšší, tím je grid nižší, tj. jednatel je více chápán ve své individualitě a méně jako pouhé místo v průsečíku překrývajících se sociálních klasifikací, jež mu jsou uloženy

zvenčí sociální mocí. Dimenze grid má v upřesněném výkladu čtyři složky [Douglasová 1982: 202]: 1. izolace: čím je jedinec více izolován od ostatních silnou sociální klasifikací, tím je jeho umístění na ose grid vyšší; se snížením sociální izolace, tedy na nízké úrovni grid, se objevují její tři další složky: 2. autonomie: schopnost činit rozhodnutí osobně, nezávisle na diktátu sociálně prosazovaných pravidel; 3. kontrola: schopnost podřídit autonomnímu rozhodování i druhé členy společnosti (kteří se tímto podřízením posouvají nahoru po ose grid); 4. konkurence: jedinci se ve snaze maximalizovat vlastní autonomii samou logikou svého jednání dostávají do konkurenčního vztahu k sobě navzájem. Tato jasnější interpretace dimenze grid poskytuje dobře čitelný návod, kam zařadit mnohé ze segmentů moderních individuálních společností, pro které je typická tendence k vyšší autonomii, ale také konkurence mezi jednotlivci.

V téže práci Douglasová také upřesňuje výklad o další alternativě již naznačené v její starší práci, totiž dobrovolném sebevyloučení ze společnosti. Vyloučeného jedince nelze zařadit nikam ani na ose grid, ani group, protože není silně začleněn do žádné skupiny, nepodléhá silným sociálním klasifikacím, které by ho izolovaly od ostatních, ale držely v závislosti na zdroji těchto klasifikací, ani s ostatními nesvádí boj o možnost diktovat své klasifikace ostatním. Tento pátý kulturní typ, který Douglasová příznačně nazývá „poustevník“, ovšem ve společnosti hrají roli pasivního pozorovatele, neorganizuje ji a nevede, ale přežívá po jejím boku.

Grid-group jakožto teorie politické kultury

Pro Thompsona, Ellise a Wildavského je základním pojmem analýzy politické kultury způsob života (*way of life*), což je komplex složený jak z psychologických orientací (subjektivní složky politické kultury), tak z chování (objektivní složky politické kultury). Pokud jde o chápání vztahu mezi způsobem života a kulturou, na rozdíl některých – ale zdaleka ne všech – antropologických pojetí, která kulturu se způsobem života ztotožňují (pro starší, ale stále užitečný přehled srov. [Kroeber, Kluckhohn 1963]), *cultural theory* kulturu chápe v užším smyslu jako hodnotový a významový protějšek sociálních vztahů, tj. jako subjektivní pendant pozorovatelného chování. Avšak chování (institucionalizované sociální vztahy) a kultura (hodnoty, přesvědčení, preference) nemohou podle Wildavského et al. bez sebe existovat. Předně proto, že si nelze představit takovou koncepci chování, která by bylo věrná skutečnosti a z níž by přitom zcela vypadla stránka subjektivních významů sdílených aktéry. Dalším důvodem je však to, že

system chování, který by do sebe neintegrovat určité hodnoty, by svým příslušníkům umožňoval zaujímat libovolné hodnotové postoje. Pak by ale nebyl praktikovatelným způsobem života, tj. i kdyby vznikl, nevytvořil by svým zástupcům vhodné prostředí pro život a uskutečňování cílů, které si vytknou, trpěl by rozparem mezi tím, co slibuje a co umožňuje, a následkem toho by rychle zanikl. *Cultural theory* Wildavského et al. v tradici Durkheima, Parsonse a dalších hodnotám přikládá funkci pojítka společnosti. Jednotlivci institucionalizují morální soudy, které ospravedlňují jejich vztahy s druhými, aby se o ně mohli opírat, když jednají. Tímto způsobem každý příslušník společnosti či, přesněji, kultury pomáhá udržovat kontrolu nad všemi. (Wildavsky 1987: 8). Mluvit o institucionálním uspořádání chování bez kulturní stránky, čili bez sdílených hodnot, nemá smysl, protože teprve hodnoty vytvářejí základ institucionalizace.

Wildavsky et al. základní typologii způsobů života (a „kulturních předpojatostí“) převzatou od Douglasové jen mírně modifikují se zřejmým záměrem, aby byla lépe použitelná pro popis politickokulturní situace moderních společností. Dimenze *group* tedy opět označuje míru, v níž je jedinec začleněn do skupiny a hranice této skupiny jsou jasně definované. Dimenze *grid* popisuje stupeň, v němž jedincovo jednání podléhá společensky sankcionovaným předpisům. Klasifikaci typů politických kultur podle *cultural theory* obsahuje Tabulka 1.

Tabulka 1. Typologie politických kultur podle teorie grid-group

		pevnost hranic skupiny (group)	
		slabá	silná
počet a povaha předpisů (grid)	mnoho a různé	fatalismus (apatie)	hierarchie (kolektivismus)
	málo a podobné	individualismus (konkurence)	rovnostářství (rovnost)

Mimo sociální vztahy: autonomie
(izolace)

Podle Douglas 1970; Wildavsky 1987; Thompson, Ellis, Wildavsky 1990.

Začneme-li v levém dolním rohu tabulky, setkáme se s *individualistickou kulturou*, pro kterou je příznačná nízká intenzita včlenění do skupin a nízká vázanost předpisy regulujícími chování jednotlivce. V této společnosti je každému dovoleno chovat se prakticky libovolně, dokud ho neusměrní střet s rozdílnými zájmy jiných jednotlivců. Typickou individualistickou kulturou je trh (alespoň jako ideálnětypický konstrukt), kde jednotlivci volně vstupují do transakčních vztahů a nejsou při tom vázáni ničím jiným než zákonitostmi nabídky a poptávky.

Společnosti, kde skupinová příslušnost je slabá, ale chování jednotlivce je regulováno předpisy, tj. grid je silný, jsou společnostmi *fatalistickými*. Jednotlivec proti diktátu předpisů, které mu jsou zadávány zvenčí a které on není schopen ovlivňovat, nemůže mobilizovat skupinu, ke které by patřil, protože zpravidla k žádné nepatří nebo jeho vazby na skupiny jsou velmi slabé. Thompson, Ellis a Wildavsky dávají za příklad této kultury tovární dělníky neorganizované v odborech.

Je-li naopak grid slabý, ale skupinová příslušnost silně vyvinutá, jednotlivci se identifikují se skupinou, jasně rozlišují „my“ a „oni“, ale uvnitř skupiny chybí prostředky k rozvrstvení podle moci, vlastnictví i jiných hledisek. Jedná se proto o kulturu rovnostářskou.

Konečně pokud se jednotlivci silně identifikují se skupinou a současně uvnitř skupiny existuje řada předpisů dále rozdělujících členy do vrstev, stavů, kast atd., daná kultura je *hierarchická*.

Opět, jako již u Douglasové, je podle *cultural theory* možné představit si kromě těchto čtyř kombinací také jednotlivce nebo jejich shluky – o skupinách se tu mluvit nedá, kteří se vyhýbají sociální interakci vůbec a nemají tedy své „místo“ na dimenzích grid ani group. Tato kultura – nebo snad přesněji: kulturní předpojatost jednotlivců – je nazývána *izolovanou* či *autonomní* a jejím typickým představitelem je mimo společnost žijící jedinec, „poustevník“.

Kulturní předpojatosti a politické preference

Kulturní předpojatosti společností, skupin či jednotlivců definované na poli vymezeném rozměry grid a group se odrážejí ve způsobech, jimiž tito nositelé kultury jednají v bezpočtu ohledů: např. v tom, jak chápou přírodu, jak sociálně organizují prostor nebo přistupují ke zdraví, nemoci a smrti. Zajímavějším zjištěním z hlediska tématu našeho zájmu, jímž je způsob uchopení politické kultury společností a skupin, je, že kulturní předpojatosti podle *cultural theory*

předurčují také politické jednání, a zejména že předurčují nejen to jednání, které bylo zahrnuto do definice grid a group, a je tedy v kulturních předpojatostech obsaženo tautologicky, jako je vztah k autoritě (dimenze grid) nebo příslušnost ke skupině (dimenze group). Kulturní předpojatosti také určují preference, které jedince vedou k tomu, aby podporoval různé směry veřejné politiky, jako například v oblasti ochrany životního prostředí (kulturní podmíněnost vnímání rizik spojených s technikou) nebo v sociální politice.

Tezi, podle které preference s ohledem na veřejné politiky mají kulturní původ a nejsou tedy exogenní, za jaké je považuje velmi vlivný proud v soudobých sociálních vědách spjatý s racionalistickou teorií veřejné volby, rozpracoval Wildavsky [Wildavsky 1987]. Častou odpověď, že preference vycházejí z našich zájmů, Wildavsky odmítá s tím, že nic nevysvětluje. Preference vycházejí ze zájmů, ale odkud vycházejí zájmy? Poznání vlastního zájmu nebo preferencí je podle jeho názoru kulturně podmíněno. Jak již víme, každou společnost nebo každý její segment charakterizuje určitý „způsob života“, tj. způsob organizace sociálních vztahů svázaný s určitým souborem hodnot a významů. Víme také, že možných způsobů života, neboli kombinací institucionálního uspořádání sociálních vztahů a odpovídajícího hodnotového systému, které se vzájemně posilují, je omezený počet, přesněji řečeno čtyři. Jednotlivci mají na výběr mezi těmito čtyřmi kulturami a výběr jedné znamená přijetí s ní spjatých institucí a hodnot, a tedy také preferencí. „Utváření preferencí je mnohem spíše jako výběr menu v restauraci z pevně stanoveného počtu možností nebo odevzdání hlasovacího lístku pro stranu bez zaškrtnutých preferencí. Žít lze pouze ty kombinace, které jsou sociálně praktikovatelné, které jsou koherentní, protože lidé k nim mohou být loajální...“ [Wildavsky 1987: 4]. Volba, kterou občané mohou činit mezi kulturami, je ještě omezenější než v případě většiny parlamentních voleb: možnosti jsou pouze čtyři. Nemusí se však obávat, že by toho na výběr bylo málo: kromě základní volby jedné ze čtyř kultur či „způsobů života“ volí také prostředky k dosažení toho, co je obsahem jejich preferencí, to znamená: politiky. Navíc loajalita k jednomu způsobu života není statická a pasivní, ale naopak má podobu procesu neustále opakovaného výběru. Lidé zjišťují, jaké jsou jejich preference, tím, že hodnotí, jak jejich minulé volby posílily nebo oslabily jejich způsob života. Jinak řečeno, svůj způsob života udržují tím, že se stále znova a znova snaží prosadit výběr těch politik, od nichž očekávají, že podpoří jejich způsob života, tj. jejich institucionální vztahy a hodnoty.

S tím souvisí také jeden známý a znepokojivý rys utváření politických preferencí, a sice, že členové moderních společností dokáží mít velmi vyhraněné pre-

ference u prakticky neomezeného počtu témat, tedy zjevně – vycházíme-li z předpokladu, že možnosti skutečně dobře porozumět určitým úsekům reality jsou u každého jednotlivce velmi omezené – i u velkého množství těch, kterým příliš nerozumí³. Wildavského koncepce nabízí elegantní vysvětlení: stačí, aby každý jednotlivec učinil základní kulturní volbu způsobu života a preference takřkajíc dostane „v jednom balíčku“. Odkud se však bere návod, jakou konkrétní preferenci v konkrétním případě vyjádřit? Wildavsky odmítá racionalistická vysvětlení, podle nichž by jednotlivce pokaždé, když má zaujmout politické stanovisko, explicitně zjišťoval, co z rovněž explicitních základních premis jeho kulturní předpojatosti plyne pro daný problém. Spíše jsou lidé schopni zaujmout stanoviska k politickým tématům na základě toho, v čem se všichni pohybují a co dobře znají, tj. jejich sociálních vztahů [Wildavsky 1987: 17].

Jak kulturní předpojatosti ovlivňují vnímání skutečnosti: tři příklady

Kulturní předpojatosti ve smyslu Douglasové, Wildavského et al. podmiňují určité způsoby chování tím, že tvarují hodnotový svět aktérů do takové podoby, která tyto způsoby chování podporuje. Uvedme si zde pouze tři z mnoha příkladů toho, jak kulturní předpojatosti formují politické chování: jeden všeobecný, a proto související i s politickým chováním, druhý týkající se klíčového rozlišení mezi politickou a nepolitickou oblastí a třetí politický v užším slova smyslu.

1. Příroda

Vnímání toho, co je třeba očekávat od „přírody“, je základním postojem ovlivňujícím chování jednotlivce v prakticky neomezeném počtu kontextů a situací. Postoj k prostředí, které jednotlivce obklopuje, se velmi zřetelně odráží i v jeho postoji k druhým členům společnosti, s nimiž (či bez nichž) je schopen zvládat rizika nebo využívat šance spojené s převažujícími sklony v chování přírody, tak jak je vnímá daná kulturní předpojatost [Thompson, Ellis, Wildavsky 1990: 26–33].

³ To se mimochodem podle Wildavského týká i těch nejvzdělanějších. Mnohému sice rozumí lépe než lidé s nižším vzděláním, ale na druhou stranu zauímají stanoviska a vyjadřují preference k mnohem širšímu okruhu problémů, a tak poměr mezi preferencemi podloženými věděním a všemi preferencemi u nich může být nižší než u méně vzdělaných osob [Wildavsky 1987: 15n].

Příroda dobrotivá. *Individualista* se snaží vyniknout v konkurenci s ostatními členy společnosti a k tomu patří nejen tržní úspěch, ale také schopnost druhé oslnit okázalým konzumem, dokladem moci nad rozsáhlými zdroji. Na přírodu se dívá pouze jako na dobrotivou dávkyni prostředků, které může podle potřeby využívat, aby s jejich pomocí dosáhl svých cílů.

Příroda tolerantní/zvrácená. Pro *hierarchický* typ je podstatné zaujetí jemu příslušejícího místa v rigidně dané struktuře společnosti. Jsou-li členové společnosti tam, kam „přirozeně“ náleží, společnosti jako celku se bude dařit přírodu ovládat a využívat. Pokud však hierarchické rozvrstvení společnosti postihne nežádoucí rozklad, bude to jistě i na úkor harmonického soužití s přírodou. Tomuto hledisku odpovídá pohled na přírodu jako do určité míry tolerantní, ale nad tuto míru zvrácený živel. Dokud se daří ve společnosti udržovat přirozený řád, experti se starají o to, aby se příroda projevovala jako mocná, ale zvládnutelná síla. Narušení „přirozeného“ sociálního řádu však má za následek, že expertní vědění ztratí možnost určovat způsob zacházení s přírodou, míra její trpělivosti bude překročena a vyjeví se její zvrácená a hrozivá stránka. Příroda sama potrestá nepřirozenost narušené sociální struktury.

Příroda nevyzpytatelná. Z pohledu *fatalisty* je příroda, nejinak než společnost, nevyzpytatelná temná síla, již není možné ovlivnit. Je proto třeba být připraven i na nejhorší, možné je v podstatě cokoliv. Příroda se tomuto nazírání jeví jako nevyzpytatelná a náladová.

Příroda křehká. Pro *rovnostáře* je příroda nesmírně citlivým systémem, kde velmi malé vychýlení může způsobit katastrofální důsledky. K takto křehké přírodě je třeba přistupovat s maximální opatrností a zasahovat do ní nanejvýš citlivě a spíše výjimečně.

Příroda neohebná. Představa přírody, jíž se vyznačuje *izolovaný* jedinec, je komplexnější. Na rozdíl od předchozích si je vědom její proměnlivosti, a tím je asi pravdě blíže než kterýkoli z předchozích způsobů jejího chápání. Avšak vyvozuje z toho, že nemá smysl se s ní utkávat a vnucovat jí vlastní záměry. Přírodu považuje za neohebnou a nezávislou, žádný z předchozích čtyř způsobů jejího chápání ji nevystihuje dostatečně přesně, protože její podstatou je změna.

Není třeba zvláště zdůrazňovat, že právě vylíčené základní představy či „mýty“ o přírodě se odrážejí v postojích k její ochraně a k ekologickému hnutí (k tomu srov. zejména [Douglas, Wildavsky 1982]). V jisté zkratce však vystihují i celkové vyznění světonázorů utvářených kulturními předpojatostmi.

2. Hranice politického

Druhým okruhem obecných představ, které jsou součástí „kulturních předpojatostí“ a přitom mají eminentní význam pro politiku, je rozlišení mezi politickou a nepolitickou oblastí. Otázka, kudy vede dělící sféra mezi sférou politiky a soukromými záležitostmi, je předmětem neustávajícího konfliktu mezi různými způsoby života.

Rovnostáři se snaží politickou oblast co nejvíce rozšířit: mají podezření, že prohlášení rodiny či firmy za nepolitické oblasti umožňuje, aby v nich přežívaly pozůstatky nerovných mocenských vztahů.

Opačný pól představují *individualisté*, kteří požadují, aby politika byla minimalizována a co nejvíce oblastí sociálního života bylo vnímáno jako doména soukromého rozhodování. Individualisté proto mají sklon obviňovat druhé z politizace problémů.

Fatalisté projevují stejnou nedůvěru vůči politice jako vůči soukromé sféře a snaží se před nebezpečími vycházejícími z obou ukrýt v osobním nebo nanejvýš rodinném soukromí.

Hierarchické kultury přikládají velkou váhu rozdělení jedinců do přesně definovaných skupin lišících se sociálním statutem a mocenským postavením. K tomu patří jasné rozlišení veřejného a soukromého. Politická oblast může být definována různými způsoby, často velmi široce, ale účast na politické moci je velmi přísně regulována a zpravidla je otevřena pouze pro představitele nejvyšších vrstev sociální hierarchie.

Pro asociálního nositele *izolované* kultury se otázka odlišení politické sféry od soukromé neklade [Thompson, Ellis, Wildavsky 1990: 216n].

3. Spravedlnost

Další sférou politicky relevantních představ, jež je teorie grid-group schopna rozlišit a které zde pro ilustraci uvádíme, jsou postoje ke spravedlnosti [Douglas 1982: 225].

Začneme-li u *rovnostářů*, pak se zcela podle očekávání ukáže, že jim je vlastní ideál rovnosti výsledků, ovšem je důležité dodat, že pouze ve vztahu k vlastním členům. V rámci skupiny jsou nerovnosti předmětem kritiky, naopak se podporuje výrazné přerozdělování. Silný sklon vnímat okolí jako nepřátelské a méně hodnotné než vlastní skupina vede k upírání nároku na rovnost jejím členům.

Individualistická kultura je kulturou trhu, který má dát každému příležitost uplatnit potenciál v něm ukrytý a získat pro sebe co nejlepší postavení. Důraz je kladen na rovnost příležitostí, jež je podmíněna zejména stejnou závazností pravidel pro všechny členy společnosti. Ovšem mechanismus trhu ty méně úspěšné postupně vytlačuje do marginalizovaného postavení, a tak je vlastně posouvá vzhůru po ose grid.

Takto přecházejí do *fatalistické* kultury, kde je rovnost jako v podstatě cokoliv jiného, o co by stálo za to usilovat, považována za předmět zbytečného a předem ztraceného úsilí.

V *hierarchických* kulturách je věnováno hodně úsilí a energie zdůvodnění zjevných nerovností mezi členy skupiny, neboť tato kultura je svou podstatou popřením požadavku rovnosti.

V rámci kultury *autonomie* a *izolace* otázka rovnosti nevystává, protože „poustevník“ společnost a její problémy, k nimž patří i rovnost, již dávno opustil.

Právě uvedené tři příklady základních náhledů, v nichž se od sebe liší a jimiž si konkurují způsoby života, ukazují, že „kulturní předpojatosti“ mapují podstatné politické protiklady, jimiž je strukturován politický konflikt ve společnostech každého typu a stupně rozvoje. Druhý příklad, týkající se rozdílných definic politické sféry, navíc vysvětluje, proč Wildavsky et al. mohou termín „politická kultura“ používat pro označení všeobecných kulturních předpojatostí. Definice politického je totiž nedílnou součástí každé kulturní předpojatosti a ač v ní jsou obsaženy mnohé postoje zdánlivě „nepolitické“, odlišení obou je nestálé a nespolehlivé. Záleží na kulturní předpojatosti a jejím konkrétním uskutečnění v dané skupině, co z objektů ve svém okruhu bude považovat za politické.

Změna podle teorie grid-group: kulturní překvapení

Problém kulturní změny je pro každou teorii užívající konceptu politické kultury klíčový. Způsob, jímž teorie ke změně přistupují, je pochopitelně závislý na některých základních předpokladech ohledně povahy kultury samotné. Podle teorie grid-group má problém změny docela snadné řešení díky tomu, že pojetí kultury v ní je uvedeno do těsné souvislosti se způsoby chování. Vzniká pak ale problém nový, který nemusela řešit behavioralistická teorie politické kultury, již mohlo být právem předhazováno, že neumí vysvětlit kulturní změnu: a sice jak vysvětlit aspoň relativní stálost politické kultury.

Vztah mezi způsobem života a jeho nositeli není podle teorie grid-group určen vlastnostmi těchto nositelů, např. jejich psychologickými charakteristikami, osobnostními rysy apod., tedy danostmi, které se sice pod vlivem okolností mohou utvářet, ale jsou pro identitu svého nositele v podstatě jednou provždy určující. V tomto smyslu je pojetí kultury v teorii grid-group antipsychologické. Vazba mezi způsobem života a jeho příznivcem je v ní volnější. Není tomu tak, že by jednotlivce způsoby života střídal stejně rychle jako oblečení: každý z pěti způsobů života se vyznačuje schopností vyrovnávat výkyvy ve vzájemném poměru přitažlivostí vzhledem k ostatním a udržovat si náklonnost svých vyznavačů. Daří se mu to především tím, že kulturní předpojatosti ovlivňují vnímání svých nositelů. Individualista vnímá nebezpečí, jež mu hrozí, je-li vystaven působení přírody, jinak než fatalista a příslušníci ostatních kulturních typů. Totéž platí o jiných výsecích kulturně spolukonstituované skutečnosti. To, že kulturní předpojatosti vnímání skutečnosti zkreslují, neznamená na jedné straně, že obraz, který o ní poskytují, je zcela neadekvátní. Na druhé straně to ovšem neznamená ani to, že si dokáží udržet loajalitu svých stoupců navzdory všem nárazům skutečnosti. Určitý způsob života bude opuštěn, když se rozpory mezi percepcí skutečnosti, kterou nabízí, a skutečností samou stanou neúnosnými. Situaci, kdy k tomu dojde, nazývají Wildavsky et al. překvapením [Thompson, Ellis, Wildavsky 1990: 69–75]. Aniž bychom si mysleli, že sami se na rozdíl od jiných na svět nedíváme skrze filtr některé z kulturních předpojatostí a vnímáme jej, „tak jak je“, můžeme tuto v podstatě nepřístupnou skutečnost kategorizovat podle toho, kterému ze čtyř způsobů života umístěných ve schématu grid-group v případě konkrétního překvapení nejlépe odpovídá. Vytvoříme-li dvourozměrnou matici všech kombinací mezi zastávanými způsoby života a kulturně podmíněnými modely, kterým skutečnost nejlépe odpovídá, získáme 12 možných kulturních překvapení, která vznikají při nesouladu mezi zavedeným způsobem života a skutečností (Tabulka 2).

Koncept překvapení podle teorie grid-group zde vyložíme na příkladu výše představených kulturních modelů vnímání přírody. *Fatalista* žije v očekávání, že ze strany přírody ho může potkat prakticky cokoli, od nenadálých zisků až po kruté rány, se kterými se ve své pasivní rezignaci již smířil. Pokud chování přírody odpovídá spíše rovnostářskému modelu, tj. příroda je zvládnutelná, pokud naše zásahy do ní omezujeme na nezbytné minimum, výsledkem je, že fatalista se musí neustále vyrovnávat s rozparem mezi touto skutečností a svou strategií založenou na předpokladu, že v přírodě nelze vypořádat žádné pravidelnosti, a tudíž se nelze naučit, jak s ní vycházet (1.). V konfrontaci s přírodou, jak ji vní-

Tabulka 2. Typologie překvapení podle teorie grid-group

*zastávaný**způsob života:**skutečnost odpovídá způsobu života:*

	Fatalismus	Rovnostářství	Individualismus	Hierarchie
Fatalismus	X	1. očekávané krátkodobé zisky nenastaly	2. období nečekaného štěstí	3. období nečekaného štěstí a neštěstí
Rovnostářství	4. obezřetnost nepomáhá	X	5. druhým se vede dobře	6. druhým se vede dobře
Individualismus	7. schopnosti zůstávají neodměněny	8. naprosté zhroucení	X	9. částečné zhroucení
Hierarchie	10. nic nelze předvídat	11. naprosté zhroucení	12. konkurence	X

Thompson, Ellis, Wildavsky 1990: 71.

má individualismus, tj. jakožto rohem hojnosti, z něhož každý může brát podle libosti, co se mu zlíbí, se fatalista dočká nečekaného štěstí (2.). V případě setkání s přírodou chovající se podle hierarchického modelu (rozumně při správném zacházení, nebezpečně při zacházení nevhodném) na fatalistu, který se vzdal možnosti přírodu ovlivňovat, čekají chvíle, které může interpretovat jako nenadálé štěstí nebo neštěstí (3.).

Podobně lze vyložit i kulturní překvapení čekající na stoupence ostatních životních způsobů. Pokud se tato překvapení stanou častými a ukazují důsledně v jednom směru, což se zřejmě při jednostrannosti každé kulturní předpojatosti a situační omezenosti obzoru každého jednotlivce dříve nebo později stane, jsou jedinci vedeni k tomu, aby svůj dosavadní způsob života opustili a nahradili jiným, který v daných podmínkách chování přírody odpovídá lépe. Situační omezenost obzoru znamená, že každý jedinec se zpravidla pohybuje v pro něj charakteristickém souboru situací, na který se může jeden z konkurenčních popisů přírody hodit lépe než popisy ostatní. To je ovšem způsobeno tím, že soubor těchto situací představuje pouze malou část souboru všech možných situací, pro který již podobné tvrzení o lepší shodě s jednou kulturní předpojatostí a její představou přírody vůbec platit nemusí.

Zbývá se ještě krátce zmínit o možném překvapení pro *poustevníka*. Důležitým definičním znakem izolované kulturní předpojatosti je, že si je vědoma nedostatečnosti všech čtyř sociálně integrovaných životních způsobů a jejich z této nedostatečnosti plynoucího neustálého střídání. Izolovaná kulturní předpojatost je tedy stabilní, pokud chování přírody neustále nabízí důvody k překvapení ostatním životním způsobům. Překvapením vedoucím k rozhodnutí opustit izolovaný způsob života by však mohlo být, kdyby přestalo docházet k překvapením pro stoupence jednoho ze sociálně integrovaných způsobů života, tedy kdyby se svět choval konzistentně s jedním popisem.

„Překvapení“ stoupců životních způsobů jsou médiem, skrze něž se dějí kulturní změny. Přesněji řečeno, mění se rozložení jednotlivců mezi pěti různými kulturními typy. Překvapení byla výše ilustrována pouze na souladu/nesouladu mezi představou přírody a jejím skutečným „chováním“. Stejně tak dobře ovšem může překvapením být nesoulad mezi představou a skutečností u jakéhokoliv jiného objektu. Thompson, Ellis, a Wildavsky nám dávají další příklad svou typologií změn způsobů života, které jsou založeny na nesouladu mezi představou o sociálním uspořádání a skutečností tohoto uspořádání. Dvoudimenzionální mřížka překvapení umožňuje načrtnout všechny možné scénáře přechodů mezi způsoby života. Všech 12 přechodů obsahuje následující výčet. Příklady podané na úrovni individua mají doložit, že k takovýmto změnám skutečně dochází:

1. *Fatalismus – rovnostářství*: izolovaný jedinec, kterého pro sebe získá aktivistická skupinka.
2. *Fatalismus – individualismus*: osoba, která se dopracuje vlastním úsilím k bohatství a úspěchu, „self-made man“.
3. *Fatalismus – hierarchie*: dezintegrovaný jedinec, kterému se po hlubokém sociálním otřesu podaří proniknout do mocenské struktury; na makrorovině „diktatura proletariátu“.
4. *Rovnostářství – fatalismus*: vyloučený člen aktivistické skupiny, který se ocitne v izolaci a bez prostředků.
5. *Rovnostářství – individualismus*: bývalý člen aktivistické skupiny, který se stane úspěšným podnikatelem.
6. *Rovnostářství – hierarchie*: příslušník aktivistické skupiny, který je přijat systémem a stává se součástí establishmentu; „rutinizace charismatu“.
7. *Individualismus – fatalismus*: jedinec, který se po neúspěchu v konkurenčním souboji dostane do sociální izolace.

8. *Individualismus – rovnostářství*: úspěšný podnikatel – konvertita, který se po „prozření“ stane vůdcem rovnostářské sekty.
9. *Individualismus – hierarchie*: úspěšný podnikatel, který z malé firmy vytvoří velký podnik; na makroúrovni „byrokratizace“, podmíněná rostoucí dělba práce.
10. *Hierarchie – fatalismus*: jedinec, který upadne v nemilost a je vyloučen z hierarchické struktury.
11. *Hierarchie – rovnostářství*: schizmatik, který opustí hierarchickou strukturu a založí rovnostářskou sektu; nebo člen organizace, který z ní vystoupí, aby ji mohl svobodněji kritizovat.
12. *Hierarchie – individualismus*: státní úředník, který odejde do soukromé sféry pracovat jako poradce [Thompson, Ellis, Wildavsky 1990: 76n].

Změny dosud popsané na individuální úrovni se na úrovni celé společnosti sčítají a podle výsledného trendu lze mluvit o čtyřech různých typech makrozměn podle způsobu života, který posilují:

1. hierarchie: **byrokratizace**
2. fatalismus: **marginalizace**
3. individualismus: **privatizace**
4. rovnostářství: **radikalizace** [Thompson, Ellis, Wildavsky 1990: 79].

Spojenectví mezi kulturními typy

Zapojení konceptu kulturní změny do výkladu autorům teorie grid-group umožňuje postoupit o další krok na cestě k vystižení politické kultury v její komplexnosti. Kulturní změny ve společnosti přirovnávají k hejnu špačků: navenek se může jevit jako nehybné, avšak uvnitř neustále dochází k přesunům a výměně míst [Thompson, Ellis, Wildavsky 1990: 83–5]. Stejně tak jednotlivci ve společnosti často mění své kulturní předpojatosti, pokud přestanou odpovídat institucionálním podmínkám, v nichž se nacházejí, ale výsledná makrozměna je mnohdy nepatrná, protože jednotlivci se přesouvají všemi směry a protože každá kulturní předpojatost si zřejmě podrží svou adekvátnost pro některá prostředí, a může tedy udržet stávající a získat nové následovníky. Vztah mezi kulturními předpojatostmi a na nich postavenými způsoby života se však vyznačuje neustálou soupeřivostí. Aby způsoby života zlepšily své vyhlídky na úspěch v konkurenčním boji, navazují mezi sebou účelová spojenectví zaměřená proti jejich společným hlavním nepřátelům. Navíc, jak již jsme viděli výše, každá kulturní předpojatost je filtr, jímž lze vidět jen část skutečnosti, zatímco jiné její stránky

mu zůstávají skryty. Stoupenci každé kulturní předpojatosti tak jsou trvale vystaveni riziku, že nezaznamenají dlouhodobě hrozící nebezpečí a pocítí příslušné následky. Dokladem toho je podle Wildavského et al. osud jednostranného individualismu v hraničních oblastech Spojených států v 19. století, rovnostářství v komunistické Číně a Kambodži a silného hierarchismu v Sovětském svazu na konci jeho existence. Navazování aliancí toto riziko snižuje [Thompson, Ellis, Wildavsky 1990: 89].

Nejběžnější spojenectví mezi způsoby života, která nacházejí svůj výraz v politické realitě mnoha společností, jsou tato:

Individualismus a hierarchie. Toto spojenectví bývá často označováno jako „establishment“. Je vzájemně prospěšné, protože individualistům zaručuje nedotknutelnost vlastnických práv a hierarchům nabízí podmínky většího ekonomického růstu a inovace plynoucích ze zvýšené konkurence. Napětí mezi oběma způsoby života však přetrvává. Individualisté nesou nelibě hierarchické omezování konkurenčního boje, hierarchie se obává narušení společenského řádu a více jí zajímá osud těch, kteří v konkurenčním boji neuspěli.

Rovnostářství a fatalismus je aliancí zaměřenou proti establishmentu. Téměř zcela vychází z podnětu rovnostářů, kteří mezi fatalisty hledají a nacházejí důvody pro své stížnosti vůči zavedenému běhu věcí. Fatalisté se však k rovnostářům v jejich nadšení pro správnou věc nepřidávají, což tuto alianci činí slabou a udržuje ji v opozici proti vládnoucí koalici hierarchů a individualistů.

Rovnostářství a hierarchie. Toto spojenectví může být výsledkem snahy rovnostářů mocensky prosadit své cíle ve společnosti. Rovnostáři se snaží využít hierarchii k naplnění přerozdělovacích ideálů. Příznivcům hierarchie činí rovnostářství přijatelným jejich přesvědčení, že je třeba pomáhat znevýhodněným členům společnosti. Mezi oběma složkami však stále panuje napětí. Rovnostáři se těžko vyrovnávají s důrazem na autoritu, jež je vlastní hierarchickému uspořádání. Pro hierarchii je obtížně přijatelná snaha egalitářů zrušit rozdíly ve společenském postavení. Tato kombinace kulturních předpojatostí má být typická pro levicové strany u moci, jako jsou např. skandinávští sociální demokraté nebo němečtí Zelení, a to včetně naznačených napětí, která takové spojenectví v sobě nutně obsahuje.

Rovnostářství a individualismus. Jinou cestou, jíž mohou rovnostáři dosáhnout podílu na moci, je spojenectví s individualisty. Obě předpojatosti s nízkou úrovní grid sdílejí zaujetí proti autoritě. Naopak rozděluje je pohled na rovnost. Pro rovnostáře není přijatelné individualistické zdůrazňování rozdílů v ekonomickém postavení, naopak individualisty dráždí důraz na skupinovou

solidaritě, který pozorují u svých egalitářských partnerů. Historickým příkladem této aliance je podle Wildavského et al. éra prezidenta Jacksona v USA.

Spojenectví individualismu nebo hierarchie s fatalismem neposkytuje zúčastněným stranám nějaké zvláštní výhody. Navíc fatalismus je více méně samozřejmým protějškem těchto způsobů života, což úplně neplatí o rovnostářství. Individualismus a jeho lýtý konkurenční boj plodí fatalisty. Hierarchie s fatalisty počítá ve svém všeobsahujícím rozvržení společnosti na nadřazené a podřízené vrstvy. Fatalisté sami jen pasivně přijímají zacházení, jakého se jim dostává ze strany kteréhokoli ze tří aktivních způsobů života.

Závěr: kritické poznámky k teorii grid-group

Z předchozích výkladů by mělo být pro čtenáře patrné, že teorie grid-group nechce nabídnout nic méně než univerzálně platný rámec pro popis a výklad klíčových politických fenoménů založený na velmi úsporném souboru předpokladů majících apriorní povahu. Ohlašování nového „paradigmatu“ není až tak častou záležitostí ani v silně konkurenčním, a tím k přehánění a zveličování výkonů nakloněném prostředí současných společenských věd, neboť každý takovýto nárok se vystavuje nebezpečí drtivé kritiky, revizí a vyvrácení. V případě kulturní teorie se její bombastická sebe prezentace jako nového paradigmatu pro zkoumání politiky vskutku jeví jako přemrštěná, což ovšem neznamená, že v přístupu samotném nelze najít řadu zajímavých podnětů. V závěrečných pasážích se omezím na upozornění na hlavní slabá místa teorie, která podle mého názoru nutí každého jejího potenciálního stoupence k zamyšlení, zda vůbec, v jakých situacích a s jakým poznávacím výtěžkem je použitelná.

1. První a nejzákladnější kritika musí směřovat k podezření, že teorie grid-group selhává jakožto nástroj *vysvětlení* sociálních jevů. Obě dimenze a všech pět způsobů života či kultur jsou sice chápány ve strukturalistickém smyslu jako určité apriorní schéma, podle něhož se utváří sociální skutečnost. Nikde však autoři teorie grid-group nepodávají odvození tohoto schématu jako skutečně apriorního, ale naopak považují za zřejmé, že kategorie toto schéma konstituující velmi dobře odpovídají pozorování skutečnosti. Současně se však kategorie schématu grid-group používají k vysvětlení toho, jak skupiny a společnosti (ba i jedinci: další linie kritiky, již představuje názor, že nositeli kultury jsou jednotlivci, v této souvislosti nelze dále sledovat) jednají. Kruhovitost postupu je až příliš zřejmá: nejprve se z empiricky se vyskytujících shluků chování a hodnoto-

vých orientací vyabstrahuje pět čistých typů, aby tyto typy byly vzápětí použity na vysvětlení chování, jehož jsou idealizovaným koncentrátem.

Polemizovat lze i s tzv. teorémem nemožnosti, jak ukáží vzápětí. Pokud jej však prozatím podržíme v platnosti, může se zdát, že vysvětlovací hodnota schématu grid-group spočívá v tom, že redukuje komplexitu politického života, politického chování a hodnotových orientací na pět základních kulturně podmíněných typů, s nimiž se pracuje snadněji než bez nich. Ovšem teorém nemožnosti stanoví pouze to, že každý jednotlivec náleží k jednomu z pěti kulturních typů, ale neposkytuje vodítko k určení toho, kdo kdy a z jakých důvodů je reprezentantem každého typu. Popis moderních průmyslových společností jako společností s historicky nebývale silným zastoupením individualistického kulturního typu je jistě výstižný, ale „vysvětlení“ tohoto stavu, který je teorie grid-group schopna nabídnout, je zoufale nedostačující, respektive vůbec neexistuje. V sociálním světě složeném z omezeného počtu ideálních kulturních typů, definovaných tak široce jako v teorii grid-group, tj. se zahrnutím současně chování i hodnot, už mimo kulturu nezbyývá nic co by mohlo sehrát roli příčiny sociálních procesů. Vysvětlení změny založené na vágním konceptu porušení shody mezi způsobem vnímání světa, jaký nabízí určitý kulturní typ, a tímto světem samotným je abstraktní a nehistorické.

2. Další závažný problém zpochybňující přijatelnost teorie grid-group pro kritického pozorovatele spočívá v nejasném vymezení vlastního předmětu jejího zkoumání, tj. způsobů života a jim odpovídajících kultur, či kulturních předpojatostí, a jejich vzájemných vztahů. Některé pasáže z prací Wildavského et al. ukazují, že způsob života autoři chápou situačně jako sociální kontext, v němž se jednotlivec (!) nachází. Pak ovšem kultura přestává být setrvačným činitelem v determinaci lidského chování, který je trvalejší než střídání momentálních situací a který vůbec tyto situace definuje. Tuto námitku lze ilustrovat na příkladu teorie kulturní změny vyložené výše. V jakém smyslu představují např. typy přechodů od jednoho způsobu života k druhému kulturní změnu? Většina příkladů uvedených autory na dokreslení toho, co se míní konkrétním způsobem přechodu, má ráz situační: např. jedinec učiní něco, co vede k jeho vyloučení z hierarchické struktury a uvrhne ho do pasivního postavení a tomu odpovídajícího sociálního prostředí. Nedá se ani říci, že by zde kultura fungovala jako motivace či orientace k jednání, jedinec jistě není motivován fatalismem k tomu, aby se nechal vyloučit z vládnoucí hierarchie (pak by se ostatně nejednalo o změnu *jeho* způsobu života). Naopak lze očekávat, že u něj i po jeho vyloučení

bude přetrvávat kulturní předpojatost jeho předchozí hierarchické zkušenosti. Námitka platí, i když se připustí, že jedinec bude okolnostmi nucen přizpůsobit svou kulturní volbu své nové situaci. Situační změna (např. z hierarchického prostředí pevných skupinových i individuálních předpisů do prostředí charakterizovaného neexistující nebo slabou příslušností ke skupině, což je výše uvedený případ vyloučení z hierarchické struktury) vyvolá tlak k proměně přijímaného způsobu života. Avšak způsob života a kulturní předpojatost jsou něčím jiným než plynule se měnící sociální situace. Vyjasnění této komplikace se Wildavsky et al. bohužel dostatečně nevěnují.

3. Problém použitelnosti teorie grid-group zůstane závažný i tehdy, omezíme-li její záměry z vysvětlení na deskripci. Zde se jako předmět kritiky nabízí způsob konstrukce schématu grid-group. Proč právě neprostupnost skupinových hranic a intenzita vnějškově vnucované klasifikace mají být dvěma základními konstitutivními dimenzemi kulturního schématu? A dále, v přímém protikladu k teorému nemožnosti se lze také ptát: proč jen tyto dvě dimenze? Přidání kategorie „poustevníka“ jako pátého kulturního typu konzistenci odvození základních kulturních typů nabourává, případně zavádí další dimenzi, která by při konsekventním uplatnění měla vést k rozlišení celkem osmi typů kultury. Velmi sporným se přece jeví základní náhled teorie grid-group, a sice že oněch kulturních „balíčků“, o kterých mluví autoři *cultural theory* [Thompson, Ellis, Wildavsky 1990: 264], mají příslušníci každé lidské společnosti k dispozici pouze čtyři nebo pět. Vezmeme-li v potaz obrovskou komplexitu sociálního života a množství prvků, z nichž se každý způsob života nebo kultura skládá, zdá se velmi málo pravděpodobné, že by všechny tyto prvky měly sklon vytvářet pouze čtyři nebo pět konzistentních shluků, které si mezi sebe dělí členy společnosti a fungují tak jako základní princip sociální diferenciacce a současně i organizace. Také na empirické rovině se jeví jako dosti snadný úkol najít příklady jednotek charakterizovaných jednotnou kulturou, kterou nelze ztotožnit s ani jedním z pěti typů postulovaných teorií grid-group.

Přes tyto výhrady, nebo přesněji: i s plným vědomím jejich závažnosti, je možné říci, že teorie grid-group si může nárokovat alespoň tu zásluhu, že originálním způsobem osvěžila nesporně základní a v podvědomí sociálních věd již dlouho přítomnou, ale už poněkud oposlouchanou, ač zatím velmi málo zužitkovanou myšlenku, že jednou přístupovou cestou k porozumění politickému životu, jakož i sociálnímu životu vůbec, je cesta vycházející od významů, hodnot, defi-

nic situací a dalších „subjektivních“ složek lidského jednání. To není zase až tak málo.

Literatura:

- Almond, Gabriel A., Verba, Sidney (1963). *The Civic Culture. Political Attitudes and Democracy in Five Nations*. Newbury Park: Sage Publications.
- Douglas, Mary (1982/1978). „Cultural Bias“. In *In the Active Voice*. London: Routledge & Kegan Paul, 183–254. (Původně vyšlo jako Occasional paper No. 35. London: Royal Anthropological Institute.)
- Douglas, Mary (1996/1970). *Natural Symbols. Explorations in Cosmology*. London: Routledge.
- Douglas, Mary (ed.) (1982). *Essays in the Sociology of Perception*. London: Routledge and Kegan Paul.
- Douglas, Mary – Wildavsky, Aaron (1982). *Risk and Culture*. Berkeley: University of California Press.
- Ellis, Richard J. – Thompson, Michael (eds.) (1997). *Culture Matters. Essays in Honor of Aaron Wildavsky*. Boulder, Co.: Westview Press.
- Greiffenhagen, Martin, Greiffenhagen, Sylvia (eds.) (2002). *Handwörterbuch zur politischen Kultur der Bundesrepublik Deutschland*. Wiesbaden: Westdeutscher Verlag.
- Grendstad, Gunnar (2003). „Comparing Political Orientations: Grid-group Theory versus the Left-Right Dimension in the Five Nordic Countries“. *European Journal of Political Research* 42: 1–21.
- Gross, Jonathan L. – Rayner, Steve (1985). *Measuring Culture. A Paradigm for the Analysis of Social Organization*. New York: Columbia University Press.
- Inglehart, Ronald (1988). „The Renaissance of Political Culture“. *American Political Science Review* 82 (4): 1203–1230.
- Jann, Werner (1986). „Vier Kulturtypen, die alles erklären? Kulturelle und institutionelle Ansätze der neueren amerikanischen Politikwissenschaft“. *Politische Vierteljahresschrift* 27 (4): 361–77.
- Kaase, Max (1983). „Sinn oder Unsinn des Konzepts ‚Politische Kultur‘ für die Vergleichende Politikforschung, oder auch: Der Versuch, einen Pudding an die Wand zu nageln“. In Max Kaase, Hans-Dieter Klingemann (eds.) *Wahlen und Politisches System. Analysen aus Anlaß der Bundestagswahl 1980*. Opladen: Westdeutscher Verlag, 144–171.
- Kroeber, A. L. – Kluckhohn, Clyde (1963/1952). *Culture. A Critical Review of Concepts and Definitions*. New York: Random House.
- Laitin, David D. (1995). „The Civic Culture at 30“. *American Political Science Review* 89 (1): 168–173.
- Řeháková, Blanka (2001). „Determinanty vztahu k ochraně životního prostředí“. *Sociologický časopis* 37 (4): 479–498.
- Soukup, Václav (2000). *Přehled antropologických teorií kultury*. Praha: Portál.
- Thompson, Michael – Ellis, Richard – Wildavsky, Aaron (1990). *Cultural Theory*. Boulder: Westview Press.

- Thompson, Michael – Grendstad, Gunnar – Selle, Per (1999). *Cultural Theory as Political Science*. London: Routledge.
- Wildavsky, Aaron (1987). „Choosing Preferences by Constructing Institutions: A Cultural Theory of Preference Formation“. *American Political Science Review*, 81 (1): 3–21.
- Wildavsky, Aaron – Laitin, David D. (1988). „Political Culture and Political Preferences“. *American Political Science Review*, 82 (2): 589–596.

Grid-group theory.....

Marek Skovajsa

This article offers a critical discussion of the so-called cultural theory, an approach that has evolved within political science as a culturalist alternative to the predominant rational choice models. While the introductory section contains a short overview of the development of cultural theory, the bulk of the article is concerned with its central themes, starting with the seminal work of the British social anthropologist Mary Douglas and later focusing on the so far most systematic exposition of this approach in the volume *Cultural Theory* produced by a circle of authors around the late American political scientist Aaron Wildavsky.

The following claims about the nature of social life are highlighted as the basic premises of the cultural theory: 1. societies tend to develop ways of life, i.e. patterns of action and thinking largely congruent with each other. These ways of life are not arbitrary in the sense that it is not possible to combine any values or patterns of thought with any institutions or patterns of behaviour. 2. The ways of life can exist only in viable forms, of which there are at most five instances. At the same time, the viable ways of life mutually support each other and are dependent on each other, with the consequence that there are, in fact, five, not less, viable ways of life. 3. All ways of life are characterised by a set of shared meanings, values and beliefs that form a certain cultural bias. The five ways of life or cultural biases are these: hierarchy, fatalism, individualism, egalitarianism and isolation.

The basic theoretical model of ways of life used by cultural theory, the so called grid-group scheme, was developed by Mary Douglas most notably in her texts *Natural Symbols* and *Cultural Bias*. Douglas' interpretations of both the grid and group dimension are discussed and a shift of emphasis in her interpretation of the grid dimension that occurred between the two aforementioned texts is addressed.

The next section deals with the appropriation and creative development of the grid-group approach in cultural theory. Next to the exposition of the basic principles set forth above, attention is paid to the adaptation of the grid-group scheme to the needs of the political science and policy-oriented research. Given the prominent role accorded to preferences in rational choice models, the article discusses Wildavsky's criticism of the premise that preferences are exogenous. His observation is recalled that individuals

form preferences on a broad variety of topics, on which they are most likely to possess no detailed knowledge. Individuals have such a wide range of preferences, because they can "derive" them, obeying a certain cultural logic, from the way of life to which they adhere.

In a further section, three examples are given of how, according to proponents of cultural theory, cultural biases shape perceptual frameworks and, through these, also behaviour of individuals. These examples are: views of nature, definitions of what is political and conceptions of social justice. Another salient topic in the cultural theory that is discussed is its theory of change that is frequently considered a weak spot of most culturalist approaches. The article explains the cultural theory position that individuals and groups can change their ways of life because in any society surprises, defined as overt conflicts between what a cultural bias makes one expect and what actually happens, occur and these surprises lead individuals to change their way of life. The permanent flux and interchange of cultural attachments among individuals and groups, which is how Cultural theory represents the social world draws our attention towards another aspect of cultural reality, namely the frequent formation of alliances between different ways of life that helps them obtain competitive advantages in the cultural competition.

The concluding section offers a series of critical remarks addressed to the cultural theory: 1. Culture as conceptualised by Wildavsky et al. cannot be used for non-circular explanations of behaviour, since its categories are, in the last analysis, abstractions from observed behaviour. 2. What is called culture is, in fact, the situational context of behaviour, since many of the examples used by the authors are descriptions of situations rather than characterisations of ways of life or cultures. Whereas cultures are rather stable, situations can change abruptly and follow a logic that might have little to do with culture. 3. The grid-group scheme can be criticised even if it is not intended to be used for explanation of behaviour, but solely for its description. The selection of the two dimensions grid and group is arbitrary, the addition of a fifth cultural category, that of isolation or the hermit's way of life, negates any logic of construction on which the authors insist so much. In spite of these criticisms, however, the article concludes on a reconciliatory note, emphasising the importance of the contribution cultural theory has made to the study of cultural conditioning of social life in general.

Z maloměsta okresní město (urbanistický vývoj Žďáru nad Sázavou: etnologický pohled)

Josef Porsch

Je známou skutečností, že životní prostředí má na člověka a jeho kulturu značný vliv. Celkem snadno můžeme za životní prostředí pokládat i město. Jde sice o prostředí do značné míry umělé a nesoucí s sebou daleko větší kontrasty než při životě v přírodě, ale o prostředí – podle mého názoru – pro výzkum o to zajímavější.

Velký počet lidí, který každý člověk ve městě potkává, jej nutí k jejich redukci na poměrně malou vymezenou skupinu příbuzných a známých, které vykazují některé znaky tradičních malých společenství. Mají nejenom společný způsob komunikace, podobné směřování a zájmy, ale dosti často také společné vnější znaky, rituály a filosofii. Každý člověk ve městě je obvykle členem několika takových skupin. Město poskytuje svým obyvatelům nejen více známých, ale i větší možnosti zábavy, pracovních příležitostí, sociální a zdravotnické péče atd. Mohlo by se zdát, že vzhledem k tomu, že jde o lidský konstrukt, může většina obyvatel ovlivnit to, jak bude město vypadat a jaké životní podmínky tedy bude poskytovat. Podobně jako u mnoha jiných kulturních jevů je opak pravdou. Každé město má svoji charakteristickou podobu, kterou utvářely dějiny a lidé během nich. Ta pak tvoří kulisu, na níž se odehrávají životy obyvatel města a ti si ani nemusí uvědomovat, jak silně formuje jejich každodenní bytí.

Stejně jako lidé žijících ve vesnických společenstvích dochází i u obyvatel města k identifikaci nebo vymezování se vůči svému žitému prostředí. Reakce mohou být různé: od blízkého vztahu k jedné lokalitě města přes rozlišování (např. které části jsou hezké a které ne) až k otevřené averzi vůči městu jako celku, ať už je projektována na cokoli.

Urbanizace, která provázela socialistický režim,¹ se sice v každé zemi odvíjela

¹ Termíny „socialismus“, „komunismus“ a „kapitalismus“ používám v obecně pojímaném slova smyslu bez nároku na jakoukoli jejich hlubší definici.

podle specifických hledisek, zpočátku však byla určována sovětským vzorem.² Po roce 1948 tedy směřovala situace k rozsáhlé industrializaci zejména chudých krajů. Jedna z takových centrálně řízených industrializací proběhla na Vysočině, konkrétně ve městě Žďár nad Sázavou. Zde bylo v roce 1949 započato s budováním velkého slévárenského a strojírenského podniku Žďas (otevřen 1951), který se brzy stal rozhodující ekonomickou silou na Vysočině. Nárůst jeho rozměrů (už v roce 1953 už měl osmnáct set zaměstnanců, v roce 1963 pak 4870 a největšího počtu dosáhl v roce 1967 – přes 6300) způsobil i specifický vývoj města Žďáru, které bylo původně zemědělským maloměstem s minimem průmyslu. Městem, které leželo v opravdu chudém kraji a které mělo po válce (v roce 1950) 4511 obyvatel. Tedy mnohem méně než počet nově přichozících zaměstnanců do továrny. Počet obyvatel samotného města rostl velmi rychle nejen díky migraci, ale také díky značnému přirozenému přírůstku (například mezi lety 1950 a 1960 narostl počet obyvatel o 114 %, mezi lety 1960 a 1970 o dalších 57 %; v roce 1962 již město dosáhlo desetitisícové hranice, v roce 1972 překročilo metu 15 000, o dalších deset let později pak 25 000, která se ale už dodnes příliš nezměnila). Následkem toho přestaly městské bytové, infrastrukturní a společenské podmínky dostačovat a velmi brzy bylo přistoupeno k rozsáhlému budování a přebudování města.

Tato studie je součástí rozsáhlejšího výzkumu, který se koná ve Žďáru nad Sázavou. Jejím cílem je pokusit se postihnout urbanistický vývoj města s několika etnografickými podněty. Jedná se o jeden výstup z výzkumu, jehož cílem je postihnout každodenní způsob života lidí za socialismu dříve, než bude v myslích lidí zcela převrstven. Je třeba říci, že tomuto tématu se dosud v našem prostředí nikdo soustavně nevěnoval. V české etnografii existují obecné práce o industrializaci za socialismu.³ Pokud jde o výzkum socialismu z hlediska orální historie, zabývá se jím Ústav pro soudobé dějiny Akademie věd.⁴ Z hlediska kvalitativní sociologie se zaznamenávání životních historií socialistické éry věnoval projekt SAMI-SEBE.⁵ Metodicky etnografii socialismu zarámoval zejména Roth (2000). Etnografie socialismu podle něj pracuje s kvalitativními i kvantitativními daty; ta

² Musil, J. 2001. Vývoj a plánování měst ve střední Evropě v období komunistických režimů. *Sociologický časopis* 3:275–296.

³ Souborný přehled podává např. Fojtík K. – Skalníková O. 1965. Výzkum průmyslových oblastí v československé etnografii. *Český lid* 52:131–143.

⁴ Zejména Centrum orální historie. Ze dvou nejdůležitějších prací věnovaných socialismu jmenujme Vaněk, M. a kol. 2002. *Ostrůvky svobody: kulturní a občanské aktivity mladé generace v 80. letech v Československu*. Praha: Ústav pro soudobé dějiny AV ČR; Milan Otáhal, Miroslav Vaněk 1999. *Sto studentských revolucí: studenti v období pádu komunismu – životopisná vyprávění*. Praha: Lidové noviny.

⁵ Viz zejména Konopásek, Z. (ed.) 1999. *Otevřená minulost*. Autobiografická sociologie státního socialismu. Praha: Karolinum.

druhá však bere pouze za pomocná. „Ačkoli se bývalé socialistické země rychle mění, je překvapující vidět, jak přetrvává vliv forem jednání, chování a myšlení vypěstovaných „reálným socialismem“ (...) a lidmi vyvinuté, osvojené a internalizované obranné strategie v uplynulých 45 letech tak, aby zvládli každodenní život, který byl strukturovaný převážně deficitní ekonomikou, zásahy totalitního státu a socialistickou podobou modernizace. (...) Socialistická minulost je vetkána do životních příběhů miliónů lidí – a do mnoha z jejich současných každodenních činů. Mimo hmatatelnou, objektivní stránku má velmi silnou subjektivně-osobní stránku.“⁶ Obě stránky lze zkoumat zavedenými etnografickými metodami – zejména metodami orální historie a biografie.⁷ Roth, jeden ze zakladatelů tohoto etnografie socialismu, definuje její práci jako pohyb výzkumníka mezi archívem a terénem (*between archive and field*), tj. vzájemné srovnávání archívních materiálů, soudobých publikací a periodik, fotografického materiálu s tím, co si pamatují pamětníci.⁸ V těchto rozhovorech leží těžiště výzkumu. Úskalím této metody z hlediska exaktní vědy je skutečnost, že vzpomínky jsou subjektivní, plné emocí a nepřesností. Tomu se etnografie snaží předejít shromažďováním velkého počtu výpovědí k podobnému tématu, snahou o výběr pamětníků (v našem případě zejména na základě sociálních sítí, zejména z pamětníků starší a střední generace), snahou ponechat vyprávěči co největší prostor (aby se po vyčerpání emocí dostal jaksi „hlouběji“), snahou reagovat na jeho narativní preference apod. Nakonec jsou takto získané informace porovnávány – jak už bylo uvedeno – s dokumenty písemnými. Výzkum však nezavrhne subjektivní dojmy pamětníků, naopak, považuje je za velmi důležité.

Prostředí Žďáru nad Sázavou slouží jako regionální příklad. K tomu, abychom pochopili co nejhloběji procesy, které ve městě probíhaly, musíme znát i jeho urbanistický vývoj. Pokud se odvoláme na psychologii, pak bydlení, infrastruktura a společenské zázemí jsou základními stavebními kameny převážné části společenských aktivit.

⁶ Roth 2000:5.

⁷ Články zaměřenými na tento druh výzkumu se věnuje časopis *Biograf*. K metodologii viz například Fischer-Rosenthal, W., Rosenthal, G. 2001, Analýza narativně-biografických rozhovorů. *Biograf* 24:9–20; Hamarová, N. 2000. O narativitě a biografickém vyprávění. *Biograf* 22:47–52. výzkumu a ještě něco navíc (recenze). *Biograf* 22:71–4; Konopásek, Z. 1999. Od Černé knihy k černé skřínce: Komunismus relativizujícíma očima. *Biograf* 18–19:3–24.

⁸ Roth 2000:5. Tento metodologický výzkum byl úspěšně aplikován ve dlouhodobém výzkumném projektu „Každodenní život v socialistické vesnici“ v Bulharsku. V současné době se používá při výzkumu zaměřeném na každodenní život za socialismu v sedmi zemích – Bulharsku, Jugoslávii, Slovensku, Polsku, Estonsku, Rusku a České Republice. Součástí výzkumu v České Republice je i tato práce. Cílem výzkumu je mimo jiné pochopit dlouhodobé vlivy socialismu na struktury současného každodenního života.

Co způsobuje charakteristický dojem, jímž na nás působí Žďár nad Sázavou? Pokud jej dnes navštívíte, udiví vás patrně, jak znatelnou stopu tu zanechala socialistická výstavba. Přijedete-li do města vlakem, uvítají vás vysoké panelové domy, postavené v osmdesátých letech. Panelové domy spolu s halami Žďasu představují nejviditelnější dominanty města. Široká ulice vás po delší době dovede od nádraží až na náměstí, kde jako by se střetla historická část a část moderní. Na půli náměstí stojí staré domy, na druhé půli moderní panelové obchody. Budeme-li pokračovat dál, přejdeme řeku Sázavu a dostaneme se ke žďárskému zámku. Tato hlavní tepna města je po obou stranách lemována sídlišti vzniklými po roce 1950. Ve městě samozřejmě vede několik pro chodce důležitých vedlejších tras – jedna odbočuje u přechodu řeky Sázavy doleva na sídliště Žďár nad Sázavou III (Stalingrad), další doprava na sídliště U průmyslové školy a Vysočany, jiná směřuje ze Stalingradu do Žďasu, další podél Sázavy ad.

Pokud srovnáme hranice města po válce a dnes, je rozdíl markantní. Město se tradičně rozkládalo kolem dvou ústředních komunikací; uprostřed bylo velké náměstí. Za staveními se rozbíhaly pruhy polí. Zástavba sahala až k řece a překračovala ji jen minimálně. Sídlíště budovaná v padesátých letech začala tvořit jakési „nárůstky“ na původní zástavbě. Město se rozložilo i na druhou stranu Sázavy a propojilo se se zámkem Žďár. Pásová pole byla rozorána a také nová zástavba narušila původní logiku uspořádání domů. K jakým změnám v půdorysu města došlo napoví více obrázky.

Ve městě nalezneme všechny prvky charakteristické pro tehdejší způsob plánování, výstavby a rozvržení staveb a jinak „kultivovaných“ prostor v krajině. Město bylo budováno k obrazu socialismu, jak je vidět nejen na jeho vzhledu a na investicích, které ve městě za krátkou dobu proběhly, ale také například na slovech ministra strojírenství Poláčka, která 29. října 1953 pronesl ve Žďasu: „*Ve Žďáru budujeme nový socialistický závod a je nezbytně třeba, aby zde vyrostlo i nové socialistické město.*“⁹ A právě budování ukázkového socialistického města prolínalo urbanistický vývoj Žďáru nad Sázavou během let čím dál více. Po vzniku Žďasu mělo být ze Žďáru nad Sázavou podle plánu vybudováno středně velké město, které by svými parametry odpovídalo novým podmínkám, posléze – zejména po roce 1968 – šlo o „pacifikování“ vzpurného kraje a města.

⁹ Bubák (1996:23).

1. Nejstarší stavby Žďáru nad Sázavou

Podívejme se nejprve na město Žďár před začátkem velké výstavby v padesátých letech. Po většinu svého trvání se řadil spíše k menším městům v oblasti. Ještě roku 1860 zachovávalo město gotický půdorys se záhumenicovými pozemky, táhnoucími se za jednotlivými staveními.

Ve Žďáru se dodnes zachovalo několik původních staveb a jejich souborů. Některé z nich dokonce tvoří podstatnou část kognitivní mapy obyvatel, která přetrvává z období socialismu dodnes. V dalším výkladu se pak zaměřím zejména na výstavbu bytovou; veškerá další výstavba totiž probíhala v návaznosti na ni. Vznik infrastruktury proto zmíním spíše okrajově a spíše jen pro časové srovnání doby „před Žďasem“ a po něm. Stejně tak jsem věnoval samostatnou studii výstavbě továrny, protože továrna – ač byla napojena na město zdá se – jako by byla světem sama pro sebe.

Nejzajímavější zachovalou částí města z hlediska urbanistického a historického je Žďár nad Sázavou II (bývalý Zámek Žďár), a to **areál bývalého cisterciáckého kláštera** přestavěného počátkem 18. století Janem Blažejem Santinim Aichlem ve stylu vrcholného baroka, který se bez podstatných změn uchoval i s okolím dodnes.¹⁰ Za pozornost stojí **kostel Nanebevzetí Panny Marie a sv. Mikuláše** v areálu zámku, který je druhým největším chrámem na Moravě. Světovým unikátem je také Santiniho **poutní kostel sv. Jana Nepomuckého na Zelené Hoře** z roku 1722 s půdorysem ve tvaru hvězdy zahrnutý do seznamu světového dědictví UNESCO. Stavební činnost v této oblasti byla řízena právě existencí těchto památek a oblast zůstala dlouho fakticky oddělena od vlastního města.¹¹

Před zámkem vede hlavní silniční tah směrem na Žďírec nad Doubravou přes **vzácný barokní most se sochami**, za zámkem nalezneme **dolní hřbitov** z roku 1709 také od Santiniho (původně se třemi, dnes se čtyřmi eliptickými kaplemi znázorňujícími Nejsvětější Trojici a zároveň vytvářejícími v půdorysu tvar lebky) a **bývalou klášterní hospodu Táferna**, která je v provozu dodnes.

¹⁰ Jde nejen o stavby (mlýn, pivovar, stáje, zemědělské objekty, kamenný most se sochami ad.), ale i o zachovalé krajinné proporce. Pro bližší informace o velmi zajímavé historii vztahu města a kláštera odkazuji mj. Kibic (1987) a na Pospíšil, J. 1996. *Žďár a stezka liblická. Žďár nad Sázavou: Kolpingovo dílo*. Nesmíme zapomenout ani na reprezentativní dějiny města (Zemek 1974).

¹¹ Více viz Zemek (1974:193). Postupně docházelo k rekonstrukci celého areálu. První byly zpřístupněny bývalé opatské konírny s expozicí Santiniho v roce 1973. Už územní plán v roce 1957 počítal s tím, že z dálkového pohledu je Zelená Hora dominantou; nicméně dnes ji obklopuje vysoký les, takže je vidět jen špička kostela. Více o historických stavbách ve Žďáru nad Sázavou viz Jurman, H. (1999).

Přirozeným středem města bylo odedávna dnešní náměstí Republiky (dříve Velké náměstí, v roce 1971 přejmenované na náměstí K. Gottwalda), obklopené starými domy (mnohé mají ještě gotický původ). Na jeho severním konci stojí volně bývalá **radnice**, nejvýraznější budova v centru. Vznikla spojením a přestavbou dvou gotických domů v roce 1607 při povýšení Žďáru na město. Poslední rekonstrukce proběhla v roce 1973. Za radnicí nalezneme **farní kostel sv. Prokopa**, který tu stál již od druhé poloviny 13. století. Jeho dnešní podoba je výsledkem mísení stylů baroka a novogotiky koncem 19. století. Nedaleko kostela stojí Tvrz, která pochází z dob kolem roku 1270, kdy městečko Žďár přesídlilo do dnešních míst. Sloužila rychtářovi, později tu sídlila škola a dnes je tu Regionální muzeum.

V roce 1901 byl v secesním slohu vybudován **Národní dům**, ve kterém se konala setkání nejrůznějších spolků, schůze, zábavy, koncerty a přednášky. V roce 1981 však doznal přestavby v socialistickém stylu a stalo se z něj městské divadlo. Z let 1927–1929 se zachovala **Sokolovna**, tehdy největší budova sdružení Sokol v kraji. V téže době (1927–1928) byl postaven na místě zájezdního hostince, který odkoupila Lidová strana, **Lidový dům** s tělocvičnou a prostory pro divadlo a plesy. Později se zde usídlil Okresní dům dětí a mládeže.

K důležitým prvkům symbolické mapy města patří také **pomníky**: morový sloup Nejsvětější Trojice od Jakuba Steinhübbla z roku 1706 na náměstí Republiky ve středu města, sochy hutníka a strojníka u vstupu do průmyslové školy (z roku 1963), socha rudoarmejce (v parčíku v Nádražní ulici), socha dělníka před vstupem do Žďasu, dnes již neexistující socha milicionářů na náměstí Republiky a další.

2. Začátky poválečné výstavby

Po druhé světové válce byla většina domů ve městě Žďáru poškozena. Nejhůře zasáhla válka město hlavně v jejích posledních dnech. Bytový fond představovalo v roce 1948 jen 2 341 bytů (přímo ve městě jich bylo 1 043), mnohé velmi špatně vybavené. Převažujícím stavebním materiálem domů bylo dosud dřevo, nepálené cihly, kámen a také pálené cihly. První poválečné úpravy města byly skromné. Jakmile se začal budovat Žďas, začala nabídka pracovních příležitostí ve městě velmi brzy silně převyšovat jeho zdroje. A zde se nachází počátek velkého budování.

První pocity a dojmy příchozích (které jsou velmi důležité pro další vývoj náhledu přistěhovalých lidí na město) nejsou ani s odstupem času příliš pozi-

tivní. Už o příjezdu na vlakové nádraží píše jeden pamětník: „(...) *vábali bychom vystoupit, protože to, co jsme ve sporém osvětlení viděli, nám běžné nástupiště nepřipomínalo. Rovněž nádražní budovu nabrazovalo jen několik baráků po stavbařích.*“¹² Ještě v roce 1955 vzpomíná jiný: „*Místo nádražní budovy nás přivítala dřevěná bouda*“.¹³ Ani lidé přišli až začátkem šedesátých let nevnímají situaci ve Žďáru nad Sázavou jinak: „*Myslím si, že charakter vesnice si zachoval velmi dlouho (...). Já pocházím z Náchodska čili znám takový město jako je Náchod, kterej vlastně byl dycky město. Tam i když byly zchátralý baráky, tak to bylo město. Ale tady uprostřed náměstí to byla vesnice vyloženě (...). Takže si myslím, že ty lidi, který tady byli opravdu od těch padesátých let, tak tady zažili takový pionýrský doby, skoro dobytelský. Protože si asi užili všeho možnýho.*“¹⁴ Pocity příchozích byly mnohdy opravdu smíšené, i když na ně čekala nabídka zaměstnání a vyhlídka na brzké získání bytu: „*Sto osmdesát kilometrů od místa bydliště mých rodičů. Neznámí v neznámém městě.*“¹⁵ V těchto pocitech nalézáme počátek pozdějšího střetávání obyvatel přistěhovalých a starousedlých.

Rychlý vzrůst města od roku 1950 je velmi zajímavým fenoménem, který stojí za bližší pohled, protože podstatně ovlivnil výklad historie města. Propagační brožura z roku 1975 líčí obrazem klidně plynoucí řeky tuto realitu nové doby: „*Sázava plyne a připomíná městu čas, který se nezastavil.*“¹⁶ S rychlostí urbanistického růstu města souvisí zajímavá skutečnost: v dobových dokumentech se opakovaně objevuje postesknutí, že obyvatelé města neznají názvy ulic a nevědí, kde se která ulice nachází, a to ještě v roce 1969.

První část výstavby byla organizovaná podle směrného plánu architekta Oldřicha Plhoně z Krajského projektového střediska Stavoprojekt v Jihlavě. Starší územní plán vůbec nepočítal s několikanásobným zvýšením obyvatel. Proto vyžadoval úpravy.

První bydlení (do získání bytu) zaměstnanců Žďasu – protože o ty šlo především – se odehrávalo v dřevěných domech, rodina často bydlela jinde (například u známých, v místě původního bydliště apod.). Ještě koncem padesátých let píše kronikář města, že sem tisíce dělníků „*denně přivážejí vlaky a autobusy i z míst hodně vzdálených.*“¹⁷ Pamětník doplňuje: „*To znamená z těch vesnic z toho*

¹² Růžička (1996:26).

¹³ Růžička (1996:41).

¹⁴ Rozhovor č. 9 – Z. B., přistěhovalý, rozhovor vedl Josef Porsch 21.8. 2001. (Uvádím vždy, zda člověk bydlel ve Žďáru nad Sázavou původně nebo se přistěhoval, protože je to důležité pro téma práce. Záznamy veškerých rozhovorů se nacházejí v archívu autora.)

¹⁵ Růžička (1996:41).

¹⁶ Svobodová – Matoušek (1975:13).

¹⁷ Obecní kronika, s.82.

okolí Žďáru se rekrutovali třeba až ze vzdálenosti čtyřicet kilometrů, možná padesát, vlakem třebas. Dokonce Brňáci jezdili, z Přibyslavi, Havlíčkův Brod...“ A přidává příklad jednoho známého, který když byl nucen zůstat ve městě déle, přespával v garáži.¹⁸

Budování bytů a infrastruktury se stalo pochopitelně jednou z priorit. Byty nejprve financoval Žďas, velmi brzy však započala i individuální a družstevní výstavba. Byty od podniku získávali přednostně perspektivní odborníci. Nejkratší oficiální trvání doby, než člověk dostal byt, bylo tři měsíce, což bylo v té době na Československo neslýchané: „2. září jsem nastoupil do Žďasu a 1. listopadu jsem se stěhoval do dvoupokojového bytu. Něco neuvěřitelného prostě v širokém okolí,“ vzpomíná pamětník.¹⁹ Byt dostávali lidé pod podmínkou uzavření smlouvy s podnikem na deset let. „Bytové nevolnictví a obecněji bytová politika patřily k těm nejúčinnějším prostředkům moderního paternalismu státního socialismu,“ komentuje situaci Olga Šmídová, která se problematikou bytů za socialismu podrobně zabývala.²⁰

Nedostatky ve výstavbě města spočívaly také v trvalém rozporu mezi velkými plány a malou výrobní kapacitou národního podniku Průmstav, který navíc dával přednost požadavkům Žďasu, jedinému solventnímu investoru. Velká část nejen bytového fondu, ale i školských, kulturních a dalších zařízení byla až donedávna finančně zajišťována Žďasem. Nemalou měrou ale přispíval také stát, po mnoho let hradil schodek rozpočtu MNV. Bytová výstavba tedy dlouho zaostávala za skutečnými potřebami a navíc brzdila budování veřejných objektů (např. kina). Obojí s sebou přinášelo i mezilidské problémy: „Vedle pracovních starostí měla většina pracujících také starost o rodiny, které žily odloučeně. Postupně přidělování bytů v sídlišti bylo předmětem téměř denních diskusí o tom, zda daný pořadník není obcházen a každé stěhování provázela zcela pochopitelná závist.“²¹

Státní byty měl na starost městský úřad. Ten zahltili nově přicházející lidé požadavky na byty na mnoho let. Bytová komise ale neměla co přidělovat, přestože, jak píše kronikářka „je pravda, že závod Žďas staví značné množství svých bytových jednotek, ale umísťuje v nich cizí odborné pracovníky, které nutně potřebuje. Ve Žďáře tedy není prakticky žádný byt volný (...)“²²

Jako první bylo pro zaměstnance Žďasu postaveno 32 přízemních domků fin-

¹⁸ Rozhovor č. 4 – J. Š., přistěhovalý, rozhovor vedl Josef Porsch 21. 8. 2001.

¹⁹ Rozhovor č. 1 – Z. S., přistěhovalý, rozhovor vedl Josef Porsch 22. 8. 2001.

²⁰ In: Konopásek (1999: 171–205).

²¹ Bubák (1996:123).

²² Obecní kronika, s. 127. Není bez zajímavosti, že kronikářka se narodila v Bohdalově v okrese Žďár, jde tedy o „Žďáráka“. Dále pokračuje: „a podíváme-li se ještě, jak v roce 1954 bydlí rodiny maďarské a cikánské národnosti, tj. v nouzových barácích za Amylonem, v paždernách na zboření...“

ského a dánského typu, tzv. danmarků (budovány 1950–1957) a sedm dvoupatrových budov s jednopokojovými byty o několika lůžcích pro svobodné, tzv. svobodárny (1950–1951). První sídliště obytných bloků budované v letech 1950–1965 na Ptáčkově kopci vymezovaly ulice Okružní, Komenského a V Zahrádkách a bylo dálkově vytápěné přímo ze Žďasu. Zpočátku neslo i v oficiálních dokumentech pouze obecné označení jako například „nová dělnická čtvrť za Amylonem“, „nové sídliště“ nebo jen „sídliště“. Tato jména přetrvávala také mezi obyvateli dosti dlouho. MNV však brzy ustavil název **Stalingrad**. Později (v roce 1962) bylo „*po kritice Stalinova kultu osobnosti*“²³ a po patrně marné výzvě MNV lidem „*aby dávali své připomínky k přejmenování názvu*“²⁴ pojmenováno Žďár nad Sázavou III. Název Stalingrad však dodnes v širokém měřítku přetrvává a je důkazem trvanlivosti kolektivní paměti.

Sídliště Stalingrad bylo stavěno přímo a jen pro zaměstnance Žďasu, ať už pocházeli ze Žďáru nebo se do něj přistěhovali. V roce 1952 tu bydlelo čtyřicet procent jeho zaměstnanců. Ostatní dojížděli anebo bydleli jinde ve městě. Když se podíváme na mapu města, je vidět, že Stalingrad byl vlastně satelitním městem, fakticky odděleným od staré zástavby. A nejenom Stalingrad – velké části ostatních sídlišť tvoří takové satelity propojené jen minimálně se starým městem. V pozdějších letech, zvláště v letech sedmdesátých, začali někteří lidé na tento fakt poukazovat jako na chybu. Např. autoři reprezentativních Dějin Žďáru nad Sázavou a městský kronikář si v té době se smutkem stěžují, že tuto situaci se dosud „*nepodařilo zcela zlikvidovat ani pozdější snahou vytvořit celoměstský kompaktní organismus*.“²⁵

Sídliště Stalingrad leží na pravém břehu řeky Sázavy (jádro se nachází na levém). Hlavní magistrála ze Stalingradu do Žďasu vede mimo střed města a obchází ho. To poskytuje prostor k velmi zajímavým úvahám o počátečních vztazích města a Žďasu i na každodenní úrovni. Poloha nového sídliště nebyla samoučelná: byla ovlivněna mj. převažujícími směry větrů a také plánovanou, ale neuskutečněnou trasou místní železnice Žďár nad Sázavou – Ždírec. Ještě jedna věc návštěvníka města zaujme: Stalingrad leží přímo naproti Žďasu, ve svahu, odkud je továrna vidět „jako na dlani“ – jako by se chtěla připomínat zaměstnancům i doma. Domníval jsem se, že tomu není náhodou, pamětníci však jakýkoli takový záměr popírají.

Sídliště má po svém dokončení 2 114 bytů. Jde o několikapodlažní domy se

²³ Obecní kronika, s. 238.

²⁴ Obecní kronika, s. 224.

²⁵ Zemck (1974:188).

sedlovou střechou, monokulturní stavby obvyklé tehdy i jinde. Pro město to byla výstavba do té doby netypická (rychlé ubytování velkého množství lidí na poměrně malé ploše), přesto ve srovnání s pozdějšími panelovými domy z mého hlediska esteticky únosná. Navíc některé domy na sídlišti vyzdobili pozoruhodnými kresbami na téma lov, rybářství, zahradnictví a rolnictví akademičtí malíři Karel Němec a Richard Přikryl.

Podmínky obyvatel prvních bytů nebyly nijak příznivé: „*Město v té době bylo jen málo lákavé na pohled i vybavenost (...). Špatné nebo žádné komunikace, chodníky k domům bez terénních úprav, chodilo se po prknech a holinky byly celoroční obuví. Nedostávalo se palivo na tehdejší lokální vytápění bytů,*“ a tak se topilo šiškami a stavebním dřívím.²⁶ Na holinky jako symbol tehdejšího života ve městě vzpomíná vícero informátorů.

3. Další výstavba ve Žďáru nad Sázavou

V roce 1956 byl skupinou Františka Kočího ze Státního projektového ústavu Stavoprojekt Brno vypracován nový směrný plán města, který se měl stát základním podkladem pro další výstavbu města. Jeho snahou bylo mj. propojit staré město s „městem novým“ – Stalingradem. Směrný plán také kladl důraz na doplnění a využití historického města. Pokus o nápravu byl tedy učiněn: „*Sídliště Žďár nad Sázavou III bylo částečně zrušeno jako samostatný satelit tím, že bylo realizováno zastavení na hraně říčního údolí na pravém břehu řeky Sázavy, které vytvořilo alespoň náznakovou prostorovou jednotu s protějším břehem starého města, a obvod sídliště byl doplněn okrajovým dokončujícím zastavením proti volné přírodě. Chudá silueta sídliště byla pak obohacena výstavbou dominant, umístěných na pohledově exponovaných místech.*“²⁷ Těmito dominantami se staly školy, internát, ONV, dům obchodu a služeb a kino. Tato část sídliště patří k nejexponovanějším dodnes. „*Proto všechny projekty byly navrženy a provedeny atypicky, náročněji.*“²⁸ Zvláště zajímavá je stavba kina a plastika akademického sochaře Arnošta Košíka ze žuly a železa před ním. Žula a železo jsou dva místní materiály, pojímané jako symboly kraje. Podnětů směrného plánu bylo ale využito jen zčásti a zejména chaotický způsob výstavby bytů byl často i nadále na různých úrovních kritizován.

Ve městě však fungovala pružná družstevní výstavba. Ve druhé polovině šedesátých let začaly státní úřady poskytovat tomuto druhu výstavby podporu (půjčky

²⁶ Bubák (1996:21).

²⁷ Zemek (1974:187).

²⁸ Zemek (1974:187).

– někdy i nevratné) a lidé vzájemnou pomocí dokázali sami vybudovat své bydlení. Postupně tento druh bytové výstavby ve městě převládl. Představitelem takového druhu výstavby je sídliště „Vysočany“, tvořené rodinnými domky. Od roku 1951 se tu staví v podstatě dosud, v centru vznikly svépomocí prodejny. Sídliště Vysočany propojuje jako pomyslná pupeční šňůra vlastní město a zámek Žďár. První domky tu začali stavět hlavně původní obyvatelé Žďáru, ale velmi brzy je následovali i lidé přistěhovalí.²⁹

Po dokončení sídliště Stalingrad začala v roce 1964 výstavba dalšího sídliště, nazvaného „U průmyslové školy“. Návrh vybudovat sídliště ve východním sousedství historického náměstí byl zpracován už v roce 1960. Projekt vypracoval Krajský projektový ústav Stavoprojekt rok nato; rada MNV sice návrh přijala, ale s velkými výhradami. Vzhledem k velkému nedostatku bytů však výstavba začala podle původního plánu. MNV se odvolal ke Krajskému národnímu výboru (KNV) v Brně a ten zadal řešení sídliště katedře urbanismu Vysokého učení technického v Brně. Výsledný projekt byl prezentován jako urbanistické poučení z výstavby Stalingradu. Podle něj pak bylo v letech 1962–1971 dobudováno sídliště pěti až osmipatrových domů s celkem 1 174 byty. Nejlépe podává jeho obraz dobová literatura: „Hlavním vstupním areálem do obytné části sídliště bude středisko obchodu a služeb, které bude tvořit východní část dnešního historického náměstí. Škola je situována ve středu sídliště, v poloze mimo komunikační frekvenci a je propojena se všemi skupinami bytových bloků pěšími cestami v klidných zelených pásech. V tomto sídlišti byla zdůrazněna funkce zeleně (...) Vlastní sídliště na východní straně přechází do krajiny, na kterou navazuje skupina kaskádových rybníků a jež prochází lesem do údolí potoka Staviště.“³⁰

Během sedmdesátých let se celková bilance mezi požadovanými a předanými byty konečně začala vyrovnávat, a to dalšími projekty sídlišť. V roce 1971 byla zahájena stavba dalšího sídliště – „U nádraží“ s 989 byty. Sídliště dotváří prostor před železničním nádražím a svou dominantností v tehdejších intencích představuje reprezentativní vstup do města. Jeho hranice tvoří silnice Žďár nad Sázavou – Jihlava a Smetanova ulice. Odtud vede přímá spojnice přímo do centra.

Počátkem osmdesátých let došlo k dalšímu nedostatku bytů a ten vedl k budování dalšího sídliště, vznikajícího individuální výstavbou pojmenovaného „Pod vodojemem“. To se nalézá na západním svahu území pod městskými vodojemy, v kontaktu se sídlištěm „U průmyslové školy“ a pojme kolem 2 200 obyvatel.

V roce 1982 byla v blízkosti kopce s poutním místem zahájena výstavba sídliště

²⁹ Bubák (1996:25).

³⁰ Zemek (1974:189).

„Zelená hora“ s rodinnými domky. Staví se tu vlastně dodnes. V roce 1982 byly přerušeny práce na sídlišti „U nádraží“ a stavební ruch propukl v dolní části, kde začalo vznikat již dříve **sídliště Libušín**. První část s 501 byty byla dokončena v roce 1984, druhá se 686 byty pak až roku 1992 (budována od roku 1987). V těchto místech vznikl v roce 1987 i dlouho plánovaný Dům kultury ROH s kapacitou 1 200 míst (financovaný Žďasem) a také ubytovna Žďasu (dodnes jedna z mála možností ubytování ve městě). Koncem osmdesátých let bylo dobudováno sídliště „U nádraží“. Skončila tak možná nadlouho poslední velká výstavba tohoto druhu.

Bytů bylo tedy ve Žďáru nad Sázavou vystavěno velké množství. Od roku 1947 do 1988 vzniklo 7 614 bytů, to znamená 88 % jejich současného celkového počtu. Velká výstavba ve městě se samozřejmě netýkala jenom bytů. Tvůrci socialistického stylu výstavby věděli o tom, že do veřejného prostoru přitahují lidi nejvíce zase jiní lidé a dovedli s touto skutečností pracovat. Tam, kde bylo třeba, podporovala výstavba aktivitu mezi budovami, tam, kde to záhodno nebylo, izolovala. Přesto se zdá, že výstavba Žďáru nad Sázavou probíhala do jisté míry (alespoň v prvních desetiletích) živelně, porovnáme-li například zmiňované odborné územní plány s realitou.

4. Přestavba středu města

Výstavba se dotkla i historického středu města. K prvním větším zásahům do staré zástavby města došlo už na začátku století. Po válce bylo historické náměstí poprvé upraveno v letech 1958–1960 podle návrhu arch. ing. Karla Zabela z Brna. Také náměstí se však muselo přizpůsobit nejen rostoucímu počtu obyvatel, ale také zvyšujícímu se významu města jakožto centra okresu a dalším vnitřním i vnějším tlakům. Domy na náměstí – původně soukromé – byly po válce vyvlastněny, jen několik z nich zůstalo v osobním vlastnictví. Možná proto, že neměly konkrétního vlastníka, docházelo k jejich rychlému chátrání. (Vzhledem k nepříznivým přírodním podmínkám Žďárska je třeba dbát na jejich opravu mnohem více než jinde.)

Od začátku šedesátých let se začalo reálně uvažovat o přestavbě části náměstí. Dochází k tomu, co autoři posledního knižního zpracování dějin města nazvali „**velké žďárské demolice**“.³¹ Zdá se, že tato myšlenka visela ve vzduchu již dříve: v roce 1952 připomíná rada KNV v Jihlavě Žďáru nad Sázavou: „*Je třeba uvážiti,*

³¹ Filka – Švoma (1998:143).

že vedle moderního sídliště nemůže trvati zvláštní staré město s nízkými patrovými a přízemními domy, s nehygienickými byty, dvory a hospodářskými budovami.“ Rada dále pokračuje svojí představou jeho podoby: „Je třeba spojit město se sídlištěm v jeden celek soustavnou asanací staré části, s konečným cílem vybudovati nové socialistické město [podtrhl J.P.] středního typu a nebudovati odděleně nová sídliště, která svým rozsahem nezbytně daleko přerostou město samé.“³² Zdá se tedy, že svoji roli tu hrály politické zájmy: město mělo být jakousi „výkladní skříň“ socialistického budování, čemuž nahrávala nejen demografická skladba (hodně mladých lidí) a struktura zaměstnanosti (velký podíl dělníků), ale také totální převrstvení identity starého Žďáru. Díky tomu se podle některých informátorů podařilo získat finanční prostředky pro malé město jinak nedostupné.

S chátrajícím středem města chtěli něco udělat i představitelé města. Tak například už v roce 1954 kronikář města konstatuje: „Je třeba nalézt prostředky, cesty a způsob, jak odstraniti stopy války na budovách ve městě a jak zachrániti domy před chátráním a pustnutím. V okresním městě velmi si všímají příchozí vzhledu města, úpravy ulic, čistoty...“³³

S úpravou náměstí úřady dlouho otálely. Koncem šedesátých a začátkem sedmdesátých let začala jeho radikální přestavba. Nikoli úprava, jak doporučoval územní plán z roku 1957: „Renesanční a barokní obytné domy, i když se většinou svou vnější architekturou přizpůsobovaly pozdějším slohům, tvoří typický intimní prostor maloměsta.“³⁴ Domy nebyly nijak historicky cenné, některé byly dokonce stavebně nevhodné, jejich hodnota však spočívala v urbanistickém zasazení do prostoru náměstí. Už v roce 1963 ale kronikář konstatuje: „Podle výhledového plánu má být do konce roku 1965 asanováno 16 domů s 38 byty na dolní části náměstí. (...) Do roku 1970 se předpokládá asanace dalších 71 domů se 105 byty. (...)“³⁵

Přestavba začala zbořením volně stojící budovy zvané Špalíček v horní části náměstí. Během sedmdesátých let byla postupně vybourána a přestavěna celá východní strana centra. Celá akce je v očích pamětníků spojena zejména s osobou tehdejšího předsedy Městského národního výboru (zvolen 1970). Domy, které dosud byly v individuálním vlastnictví, byly vykupovány nebo vyvlastněny. Na jejich místě nevyrostly nové byty, nýbrž budovy Střediska obchodu a služeb, a to velmi rychle. V každé budově vzniklo více obchodů – v každém podlaží vět-

³² In: Připomínky rady KNV v Jihlavě k zajištění komplexní výstavby investičního celku Žďárských strojírny a slévárny, sídliště Stalingrad ve Žďáru nad Sázavou a města Žďár nad Sázavou. KNV Jihlava 11. 9. 1952., s. 19 a 20.

³³ Obecní kronika, s. 125.

³⁴ Kočí (1957:396).

³⁵ Obecní kronika, s. 244.

šinou několik, což dnes činí prostory velmi těžce využitelné. „*Takový ty městečka, který prakticky od vždycky byly městem, kolem toho náměstí mnoho malých obchůdků, tak ty jsou na tom dneska velice dobře. Protože ty obchody se třeba mění, ale pořád to jsou prostě pohyblivé obchůdky. Takovej velikánskej obchůdk se dneska rozseká na spoustu malejch, který maj špatný přístupy, špatný zásobování a je to potíže,*“ komentuje jeden pamětník.³⁶ V roce 1972 byla hlavní asanace náměstí dokončena. Koncem dubna bylo dosavadní Velké náměstí přejmenováno na Gottwaldovo.

V té době hodnotil autor reprezentativní publikace přestavbu následovně: „*Při přestavbě historického středu města se sleduje bohatší využití zeleně údolí Sázkavy, potoka Staviště a nezastavitelného území v záhumení východní strany náměstí. Nové dominanty byly navrženy v souladu se stávajícími historickými dominantami, a to jak ve hmotách, rovněž tak ve výškách. (...) I když v uvedeném prostoru je pouze menší množství památkově chráněných objektů, je celé jádro ceněno jako soubor.*“³⁷ Snad proto byla přebudována jen východní strana náměstí, čímž navíc vznikly průchody do sídliště „U průmyslové školy“.

Oficiálně byla přestavba centra vnímána velmi pozitivně: „*Byli jsme příkladem pro řadu okresů i krajů,*“ píše později tehdejší starosta města.³⁸ V roce 1975 hodnotí propagační brožura města situaci následovně: „*Kdo projížděl našim městem naposledy před dvěma lety, nejlépe zhodnotí, jak se střed města mění k lepšímu. Postupně mizí nemalebná zákoutí a oprýskané vlhké zdi starých domů. Město přistoupilo k rozsáhlé přestavbě svého jádra, na místech bývalých zemědělských usedlostí a starých krámků vyrůstají moderní obchodní a správní budovy.*“³⁹ Další přestavba historického jádra pokračovala v polovině osmdesátých let spolu s výstavbou sídliště Libušín v ulici Dolní. Přestavba náměstí byla patrně katalyzátorem velkých názorových střetů mezi „přistěhovalci“ a „starými Žďáráky“, kategoriemi, které byly v té době silně vnímané. Pro obě strany představovalo náměstí ve své původní podobě starý Žďár se všemi konotacemi, které se k němu vázaly. V sedmdesátých letech byl „*nový vzhled města již evidentní a lidé jej postupně akceptovali jako realitu.*“⁴⁰ Přesto lidé cítili, že byla „*porušena jeho dosavadní identita.*“⁴¹ Přes všechny ty změny, které náměstí doznalo a všechny emoce, které s jeho změnou byly spojeny zůstává dodnes přirozeným centrem města.

Stejně tak odborné kruhy pohlížely na vývoj města s despektem. V roce 1983

³⁶ Rozhovor č. 9 – Z. B., přistěhovalý, rozhovor vedl Josef Porsch 21.8. 2001.

³⁷ Zemek (1974:191).

³⁸ Bubák (1996:25).

³⁹ Svobodová – Matoušek (1975:43).

⁴⁰ Filka – Švoma (1998:146).

⁴¹ Filka – Švoma (1998:145).

nebylo díky tomuto „urbanisticky a architektonicky necitlivému řešení“⁴² zařazeno do seznamu chráněných městských památkových rezervací a památkových zón ČSK.

Přestavba byla provedena téměř výhradně formou svépomocné výstavby organizované národními výbory (**akce Z – Zadarmo**), a to za čtyřicet miliónů Kčs. Nejednalo se při ní jen o stavbu bytů a úpravu veřejných prostranství, ale ve také o budování obchodů, sportovní haly, koupaliště, silnic, kulturního domu, škol, ba dokonce i o budovy národního výboru. Počty brigádnických hodin, které uvádí soudobá literatura, jsou opravdu úctyhodné: například jen v roce 1963 odpracovali lidé ve žďárském okrese 1,6 miliónu hodin, v samotném městě Žďár nad Sázavou pak čtyřicet tisíc hodin.⁴³

Kromě praktického cíle (vybudovat levněji a mnohdy i rychleji potřebnou infrastrukturu) sloužily akce Z také k „dotváření výchovy občanů v socialistickém duchu.“⁴⁴ Akce Z byly povinné, ačkoli byly prezentovány jako dobrovolné. „*Jak byla akce Z, tak jste se musel zúčastnit,*“ vzpomíná jeden ze žďárských pamětníků, „*jinak se na vás hledělo špatně. To musí všichni lidi přiznat, že to je pravda. Byla akce Z, oni nenutili, ale kdyby tam nešel, tak – jak se říká – oni si to pamatovali.*“⁴⁵ Některé možnosti pocítované jako výhody byly účastí na akcích Z podmiňovány (např. získání místa v jeslích). Někteří lidé museli obětovat i dovolenou (kvóty přesahovaly i sto hodin).

Vnímání akcí Z nelze samozřejmě zúžit jen na formu ovládnání lidí, mnozí lidé se jich účastnili prostě jen proto, že to bylo třeba; mnohdy tu nechybělo nadšení, humor ani vznikající přátelství. „*Lidi spojovaly společné zájmy,*“ popisuje svůj pohled na situaci Vojtěch Zdražil ve vzpomínkové publikaci Žďasu. „*Vytvářely se kolektivy, ve kterých si všichni skutečně nezištně pomáhali. Byla to spolupráce bez frází, přátelství bez falše. Neznámé rodiny přistěhovalců se poznávaly a vytvářely ovzduší nového domova. Když se zamýšlím nad všemi skvělými lidmi, kteří budovali Žďas, přisuzuji jejich vlastnosti generačním podmínkám. Byli to lidé, kteří na vlastní kůži poznali fašismus a hrůzy války. Strach o život a odpor proti Němcům je sblížil. Naučil se žít ve skromných podmínkách a především mladá generace byla ochotna obětovat vše pro nový život.*“⁴⁶

⁴² Kibic (1987:160).

⁴³ Konzbul (1975:169). Samozřejmě, že intenzita byla v průběhu let různá a ovlivňovalo ji mnoho jiných faktorů, nejen postoj občanů (finance, limity výstavby apod.). Viz též Grašofová (1988:25 an.).

⁴⁴ Konzbul (1975:170).

⁴⁵ Rozhovor č. 21 – O. B., přistěhovalý, rozhovor vedla Silva Singerová 22.8. 2001.

⁴⁶ In: Růžička (1996:41).

5. Vývoj infrastruktury města po válce

Stále nedostačující rychlost výstavby v prvních desetiletích budování Žďasu byla citelná nejen pokud šlo o byty. Chybělo i zázemí obchodů, inženýrských sítí, školní a zdravotní péče ad.

Z určitého pohledu je zajímavé, ale i příznačné a logické, že dobové prameny si nejvíce všímají **zásobováním potravinami**. Ještě dlouhou dobu po válce platil i ve Žďáru nad Sázavou přiděl na lístky (do roku 1953, kdy proběhla měnová reforma). Tehdy byl potravin opravdu nedostatek. Podobná situace však panovala po celém Československu – ve Žďáru nad Sázavou byla ale zostřená ještě nedostatkem vhodných prodejních prostor. Obchody, které byly dimenzované na město před rokem 1950, nemohly nápor nových spotřebitelů unést. Navíc „*nově otvírané prodejny se ukázovaly záhy jako nefunkční a nemoderní.*“⁴⁷ Začaly být otevírány první samoobsluhy (od roku 1958), které vzbudily velkou pozornost a které mohly rychleji uspokojit více zákazníků: „*První dny, než se kupující a zvědavci nasýtí nového způsobu prodeje, byly v prodejně takové návaly, že musel udržovat pořádek příslušník SNB.*“⁴⁸

Po zrušení přidělů na lístky problémy se zásobováním města ještě nějaký čas přetrvávaly – a to nejen v tradičně nedostatkovém zboží. Později se situace začala zlepšovat, přesto ale (v roce 1958) poukazuje kronikář města na pokračující nedostatky: „*Ve Žďasu se konala v lednu porada o zásobování Žďáru potravinami. Bylo konstatováno, že zásobování je horší oproti jiným městům. Žďár se svými deseti tisíci obyvateli je patrně podnikovými ředitelstvími obchodů stále považován za město s 3 500 obyvateli. (...) Podle odboru obchodu ONV (...) je Žďár vykryván nad krajský průměr.*“⁴⁹ Tato situace souvisí s pocitem obyvatel města, který podle kronikáře získali během šedesátých let, že v jiných oblastech je zboží více a že Žďár je stále považován za periferii Jihomoravského kraje. Oficiální argument však celkem adekvátně oponoval velkou kupní silou obyvatelstva.

Kronikář města považoval za důležité věnovat každý rok místo výctu nedostatkového zboží. Např. o Vánocích 1959 píše: „*Byl nedostatek jižního ovoce a čokoládových výrobků, především vánočních kolekcí. V tom si lidé vypořádali podle starých receptur vlastními výrobky z různých směsí odlévaných do formiček. Tyto nedostatky byly centrálně kompenzovány zlevněním obuvi, textilu, pracovních oděvů, ale také másla, sádla,*

⁴⁷ Filka – Švoma (1998:129). Jde o začátek šedesátých let.

⁴⁸ Obecní kronika, s. 155.

⁴⁹ Obecní kronika, s. 155. Je zajímavé, že porada na toto téma se koná ve Žďasu. Ukazuje to na větší provázanost města a podniku, než jsem původně předpokládal.

výře... *Obecně vždy něco chybělo.*⁵⁰ Tato skutečnost byla úzce spojena se vznikáním nejrůznějších fám.

Pokud jde o **služby**, zajišťoval jejich nejpodstatnější část od roku 1950 v podstatě až do konce komunistické éry Sdružený komunální podnik v různých podobách. Vedle něho samozřejmě nepochybuji o existenci sociální sítě, která časté výpadky ve fungování státních služeb suplovala.

Vzdělávání a péči o děti zajišťovala v roce 1945 na tehdejší území města jedna mateřská škola, jedna základní škola a jedna vyšší učňovská škola. To bylo brzy málo. Jak rostl počet obyvatel, byl o jesle, mateřské školy a školy vůbec obrovský zájem. Například druhá školka otevřená v září 1957 *„je počítána pro 120 dětí, byla však ihned zaplněna.“*⁵¹ V roce 1987 už ve městě tedy existovalo 7 jeslí (z toho troje podnikové), 18 mateřských, 8 základních, 5 středních škol a dále pak zvláštní škola a lidová škola umění.

Změněná situace po roce 1950 vyžadovala také řešení **dopravní situace**. Ačkoli do Žďáru vedla železnice už od roku 1898 byla teprve v roce 1953 dokončena dlouho protahovaná dostavba trati na Brno. Zvyšoval se samozřejmě i počet autobusových linek, který ale dlouho nedostačoval pokrýt spádovou oblast. V polovině šedesátých let dojíždělo veřejnou dopravou do Žďáru za prací, do úřadů a do škol denně 4 500 lidí, na počátku let sedmdesátých už 5 500 lidí ze zhruba 12 000 ve Žďáru zaměstnaných.

Dopravní podmínky se zlepšovaly i v samotném městě. Vnitroměstská doprava zahájila činnost roku 1958; stavěla tehdy na Velkém náměstí. Dnes je tu sedm linek (v letním období šest) a autobusová doprava má vlastní nádraží hned u nádraží železničního. Ačkoli komunikace byly budovány v hojně míře již od počátku padesátých let, dodnes zůstaly mnohé věci nedořešeny. Územní plán z roku 1957 například počítá s obchvatem města, hlavní silnice však vede středem města a po cenném barokním mostě u zámku dodnes.

Než byla v roce 1985 uvedena do provozu nová poliklinika, fungovalo ve Žďáru nad Sázavou pouze **zdravotní středisko**. Vlastní nemocnici Žďár nemá (nejbližší je v Novém Městě na Moravě), i když o její stavbě se uvažovalo. Mnoho podobných projektů zůstalo jen „na papíře“ zejména kvůli přednostnímu stavění bytů.

Kulturní život ve městě byl zvláště před masovějším rozšířením televize velmi bohatý. Před válkou existovalo ve Žďáru velké množství tělovýchovných, kul-

⁵⁰ Filka – Švoma (1998:128).

⁵¹ Obecní kronika, s. 143.

turních a zájmových aktivit a spolků, ale válka na tomto poli mnohé změnila: většina jich byla zrušena. Po válce se sice mnohé obnovily, ale na tak velký příliv obyvatel nemohly stačit: „*Lidé kromě práce vyžadovali společenské a kulturní vyžití, kino, chtěli sportovat i v těchto těžkých podmínkách. (...) Nebyla televize ani kino, a tak se začalo hrát loutkové divadlo. Ve sklepních místnostech svobodáren se promítaly pohádky, nebo se dětem prostě četly (...). Kolem bloků se vytvářela hřiště na volejbal a pískoviště. Divadelní nadšenci začali hrát opravdové divadlo pro děti i dospělé. Objevili se hudebníci různých forem a začali taneční zábavy a slavné plesy.*“⁵²

Cílem MNV bylo po vytvoření materiálních podmínek „*učinit vše pro to, aby obyvatelé získali k městu a k oblasti vztah jako k domovu.*“⁵³ Městské úřady zvolily dva prostředky, jak cíle dosáhnout: zaprvé cestu budování kulturních zařízení, která by ukázala kulturní tradice Žďárska novým obyvatelům a za druhé cestu povzbuzování a podchycování zájmové činnosti lidí. Nejaktivnější organizací na poli kulturního vyžití byl (po roce 1968 monopolní) Jednotný klub pracujících, řízený odbory Žďasu. Vznikl v roce 1965 dohodou mezi všemi závody ve městě. Pořádal velké množství akcí (např. do roku 1986 prý plných 3 101 akcí). Pod jeho křídly fungovaly kroužky, divadelní, taneční i hudební soubory apod. Mimo jiné přešla také sokolovna pod jeho správu. V roce 1987 byl vybudován Dům kultury odborů Žďasu (tedy ne městský dům, jako mnohde jinde, ale podnikový) s kapacitou 1 200 míst.⁵⁴

Město se stalo opravdovým kulturním centrem regionu. Žďár hojně navštěvovaly různé divadelní soubory, hudební skupiny ad. V roce 1968 přitáhla do města obrovské množství lidí svatojánská pouť (podle dobových pramenů se jí zúčastnili snad všichni obyvatelé Žďáru). Od roku 1960 probíhají ve městě kulturní slavnosti Žďárské kulturní léto. V roce 1992 se poprvé konalo mezinárodní řezbářské sympóziu Dřevěná plastika. O tři roky později byla založena tradice podzimní kulturní Slavnosti jeřabin. Kulturních akcí a organizací bylo ve městě během let samozřejmě mnohem více, nemám však dostatek prostoru věnovat se jim a pro zvolené téma ani nejsou relevantní.

Centrálně pořádané kulturní události byly pro KSČ velmi důležitým prostředkem k ovlivňování lidí. Továrna (a tím i strana) tak měla dohled nejen nad vnějším a vnitřním prostorem pracujících, ale i nad jejich volným časem.

Historie **městského muzea** sahá do třicátých let dvacátého století. Muzejní

⁵² Bubák (1996:23).

⁵³ Skalníková (1981:198).

⁵⁴ Více Viz též Grašofová (1988:25 an.) a 25 let Jednotného klubu pracujících ve Žďáru nad Sázavou.

sbírky (hlavně národopisné s regionálním charakterem) byly umístěny nejprve ve škole, od roku 1937 pak v tvrzi. Většina sbírek však padla za obětí požáru v posledních dnech války. V padesátých letech byly nově shromažďované předměty soustředěny v zámku Žďár, od roku 1992 pak opět zpátky v tvrzi v Regionálním muzeu města Žďáru. V roce 1957 byla vybudována expozice jedinečného **Muzea knihy** v zámku Žďár a v roce 1973 vznikla tamtéž **sín J. B. Santiniho**.

Městská knihovna Matěje Josefa Sychry má tradici už od roku 1848 a patří s více než 170 000 svazky, velkým množstvím periodik, hudebních nosičů a CD ROM dodnes k velmi důležitým kulturním centrům města i regionu. Také knihovna samotná pořádá kulturní pořady pro školy a veřejnost.

Do roku 1948 vycházel v Novém Městě na Moravě týdeník **Naše Horácko**; ten zanikl s přesunem místa okresu. Od začátku padesátých let začaly ve všech tehdejších okresních městech vycházet **Vesnické noviny** (zpočátku orientované na zemědělství, od poloviny padesátých let i na ostatní oblasti života okresu). Později (1960) je nahradil **Směr Vysočiny**, od roku 1969 vychází dodnes jako okresní noviny pod názvem **Vysočina**. Ve Žďasu začal už 1953 vycházet podnikový časopis **Žár Vysočiny**, který existuje dodnes.

Od sedmdesátých let se také začíná prosazovat nejen v souvislosti s obrovským rozvojem města pohled na péči o krajinu jako celek, důraz na vyváženost lidského a přírodního. V roce 1970 byla vyhlášena Chráněná krajinná oblast Žďárské vrchy s administrativním centrem ve Žďáru nad Sázavou. Propagační brožura tak může v roce 1975 o městě konstatovat, že se „*stará, aby nová výstavba byla v souladu s charakterem krajiny i s charakterem dochovaných stavitelských památek.*“⁵⁵ Skutečnost však byla jiná – jak lze vidět i na dnešním vzhledu města.

K 1. červenci 1980 byly ke Žďáru nad Sázavou připojeny některé okolní obce,⁵⁶ což znamenalo další územní nárůst města, který s individuální výstavbou pokračuje – i když v omezenějším měřítku – vlastně dodnes. Velké bytové projekty už ve městě neprobíhají.

Závěr

Za období existence Žďasu se město Žďár nad Sázavou změnilo k nepoznání. Oficiální prezentace této skutečnosti dokonce uvádí, že „*posledních čtyřicet let*

⁵⁵ Svobodová – Matoušek (1975:46).

⁵⁶ Hamry, Jámy, Lhorka, Počátky (Vysoké), Polnička (Stržanov, Račín), Světnov, Sklené, Vatín (Sazomín), Veselčko (Cinkáj).

znamená mnohem více než dříve celá staletí.⁵⁷ Díky řízení industrializací a řízenému budování města se cíleně „odstranil se rozdíl mezi městem a venkovem“⁵⁸ a dřívější chudé maloměsto se změnilo v „moderní město“, kde se pod „rozšířenou oblohou skrývá obrovské množství poctivé práce“⁵⁹ v „město nových domů, město televizorů a všech moderních vymožeností. Takový život vytváří socialistická společnost.“⁶⁰ Přesto ve městě můžeme vidět některé relikty, které přetrvaly jeho překotný růst (např. honosné nádraží nemá automatickou tabuli odjezdů vlaků, ale cedule se tam dávají ručně). Socialistický vývoj předurčil i výhledy Žďáru do budoucna. I tady jsou „karty rozdány“ a záleží jen na obyvatelích a jejich zastupitelích, jak se svým dědictvím – které není ani špatné ani dobré, prostě je – naloží.

Literatura:

- Bubák, A. 1996. Žďas je kus mého života. In: *Cesta k pramenům*, ss. 22–25. Žďár nad Sázavou: Žďas.
- Filka, I. – Švoma, J. 1998 (1). *Přebledné dějiny Žďáru nad Sázavou od nejstarších dob do roku 1980*. Žďár nad Sázavou, Grašofová (1988:25 an.).
- Jurman, H. 1999. *Žďársko. Turisticko-vlastivědný průvodce obcemi a jejich okolím*. Tišnov: Sursum.
- Kibic, K. 1987. Rekonstrukce a přestavba centra Žďáru nad Sázavou. *Architektura ČSR* 2:160–163.
- Kočí, F. 1957. Výstavba Žďáru nad Sázavou. *Architektura ČSR* 16:393–409.
- Konopásek, Z. (ed.) 1999. *Otevřená minulost. Autobiografická sociologie státního socialismu*. Praha: Karolinum.
- Konzbul, J. (ed.) 1975. *Budování socialismu na Žďársku*. Brno: Blok.
- Obecní kronika 1947–1973*. Uložena v Regionálním muzeu města Žďár nad Sázavou.
- Roth, K. 1992. Narrating in Socialist Everyday Life. In: Simon Bronner (ed.) *Creativity and Tradition in Folklore. New Directions*. Logan: Utah State UP, 127–139.
- Roth, K. 2000. *From the Study of „Folk Culture“ to the Study of (Socialist) „Everyday Culture“: An Undesired Transition?* Plenary paper presented at the conference of the International Association for Southeast European Anthropology, Sofia, September 14–17.
- Růžička, S. (ed.) 1996. *Cesta k pramenům*. Žďár nad Sázavou: Žďas.
- Skalníková, O. 1981. Formování nové průmyslové oblasti – Žďársko, In: *K některým otázkám vývoje průmyslových oblastí v podmínkách výstavby socialismu*, Opava
- Svobodová, H. – Matoušek, M. 1975. *Žďár nad Sázavou. Město s minulostí – město budoucnosti*. Žďár nad Sázavou: REFO – ČTK.
- Zemek, M. (ed.) 1974. *Dějiny Žďáru nad Sázavou*. 3. díl: 1784–1974. Brno: Muzejní spolek v Brně, MNV ze Žďáru nad Sázavou.

⁵⁷ Předseda MNV Žďár Vratislav Knoflíček v úvodu k Grašofová (1988).

⁵⁸ Předseda MNV Žďár Vratislav Knoflíček v úvodu k Grašofová (1988).

⁵⁹ Grašofová (1988:1).

⁶⁰ *Směr Výsočiny* 5. 5. 1960.

A small town becomes a county town (the urbanistic development of Žďár nad Sázavou: An Ethnological approach)

Josef Porsch

This study is part of a more extensive research programme taking place in Žďár nad Sázavou. The aim is to try to capture urbanistic development of the town with some ethnographic incentives. One outcome of the research aims to map the everyday way of life of people during socialism before it is lost. The locale of Žďár nad Sázavou serves as a regional example. In order to thoroughly understand the processes that have been taking place in the town we have to be aware of its urbanistic development. Housing, infrastructure and social background are the foundation stones of most of the social activities.

During the existence of the Žďas factories, the town of Žďár nad Sázavou has changed beyond recognition. Officially it is said that the last four decades mean more to the town than the whole of previous centuries. Thanks to controlled industrialisation and monitored town planning, the difference between town and countryside has been purposefully erased. The former poor small town turned into a modern one where, under socialism a lot of fair work had gone on; a town of new houses, a town of TVs and all the modern conveniences. Such is the life created by the socialist society.

Yet we can see some relics that survived the town's mushroom growth (for example, a splendid train station which does not have an automatic train departure board, the notices are still inserted manually). The socialist development has also determined Žďár's future outlooks. Even here, 'the cards are dealt' and it is up to the residents and their representatives to deal with their heritage, a heritage that is neither bad, nor good.

Poslužte si svým rozumem!¹

Jakub Marek

Karl Jaspers považuje za jedinou pravou filosofii profetickou filosofii². Profetické filosofii nejde o to, aby pojednávala o nějakém tématu, teoreticky tematizovala určité problémy, ale o zasáhnutí totality lidského bytí, poskytnutí impulsů, které z této totality vychází. Opravdový filosof je prorokem. Jako takový ovšem usiluje o realizaci určitého ideálu, podněcuje ostatní k tomu, co nahlíží jako totální a nejzazší hlubinu lidství. Kantovu kritickou filosofii lze kriticky zkoumat z mnoha úhlů, její myšlenková bohatost nám nedovoluje vyslovit konečný soud o skutečné (tedy realizované) podobě této filosofie. Naším úhlem pohledu se ale může stát Kantovo proroctví, Kantova vize pravé povahy lidství, tedy samotný ideál, o jehož zprostředkování Kant svou filosofii usiluje. Nemusíme pak uvažovat o míře toho, jak dalece je Kantova filosofie sama v sobě konzistentní, jaké jsou její úskalí, ani o tom, v čem se Kant mýlil. Chceme jen vidět, k čemu se Kant rozhodl podněcovat ostatní. Tedy to, oč Kantovi samému v jeho filosofii mohlo bytostně jít.

Neschopnost užití vlastního rozumu je Kantovi základem nedospělosti, ve které se člověk nachází, a jejíž překonání je podle něho vlastní výzvou osvícenství. Odpovídající užití rozumu se musí dít na půdě svobody, která je ovšem svobodou učence³, jeho užití soukromé (ve specifickém významu soukromí jako sounáležitosti s určitou „rodinou“, vůči jejímž žádostem a příkazům má být člo-

¹ Parafraze Kantovy specifikace nedospělosti podle spisku „Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?“ (in: Kant, Immanuel. *Was ist Aufklärung? Aufsätze zur Geschichte und Philosophie*. Göttingen: Vandenhoeck / Ruprecht, 1985.), s. 55.

² Karl Jaspers, *Psychologie der Weltanschauungen*, München: Piper, 1985, s. 2.

³ „Was ist Aufklärung“, s. 56.

věk poslušný) tuto svobodu nemá realizovat. Svoboda je předpokladem svobodného užití rozumu a rozum je zároveň předpokladem svobody. Jen rozumná bytost je svobodného jednání schopna.⁴ Svoboda a rozum spolu každopádně nutně souvisí a podmiňují se navzájem.⁵ Z perspektivy spisku o osvícenství není tato sounáležitost dohlédnutelná, stejně jako se zde ani nemůžeme přesvědčit o významu, který má v posledku výzva: „Poslužte si svým rozumem.“

Kantovy univerzalistické snahy dochází v jeho úvahách o osvícenství určitého lokálního uplatnění, jsou tu vztaženy k problematice lidského vystupování v politické sféře. Osvícenství, dle Kanta specifické právě nárokem svobody a rozumu zároveň, je jistým odleskem ještě zásadnějšiho, bytostně nedějinného ideálu. Tento ideál vystupuje explicitně v Základech metafyziky mravů⁶ i v Kritice praktického rozumu⁷. Ať už je označován za říši účelů či říši mravů, jeho vnitřní smysl zůstává stejný. Je ideálem naprostého morálního spolubytí lidí jako rozumných bytostí.⁸ A to v tom smyslu, že musíme akcentovat právě rozumovou povahu, rozumovou stránku lidství, která ve svém základu zachycuje i ideály svobody a mravnosti. Toto je nyní potřeba blíže analyzovat.

Člověk⁹ je rozumovou bytostí. Jeho rozumovost není jedinou myslitelnou¹⁰, její specifičnost je dána odkázaností člověka na materiál názoru, který mu zprostředkovávají smysly, a díky němuž jedinému je jeho myšlení obsažné. Schází se tu tak receptivita smyslového vnímání se spontaneitou diskursivního myšlení. Svou smyslovostí je člověk ukotven k smyslovému světu, v základě syntézy názoru stojící funkce rozvažování kanonizují jeho způsob nazírání smyslové reality, v idejích čistého rozumu¹¹ pak člověk paradoxním způsobem zavrhuje nárok celku zkušenosti o tomto smyslovém světě. Rozum díky své dialektické povaze usiluje o dosažení poznání světa v té míře, která neodpovídá jeho mož-

⁴ Prozatím zde jenom jako tvrzení, argumentace bude uvedena dále.

⁵ „Freiheit und unbedingtes praktisches Gesetz weisen also wechselweise aufeinander zurück.“ Kritik der praktischen Vernunft (dále jen Kr.d.p.V., in: *Immanuel Kants Werke*, Band V, Berlin: Bruno Cassirer, 1922) s. 33.

⁶ „Reich der Zwecke“ – Grundlegungen zur Metaphysik der Sitten (dále jen G.z.M.d.S., in: *Immanuel Kants Werke*, Band IV, Berlin: Bruno Cassirer, 1922) s. 291.

⁷ „Reich der Sitten“ – Kr.d.p.V., s. 91.

⁸ „Ich verstehe aber unter einem Reiche die systematische Verbindung verschiedener vernünftiger Wesen durch gemeinschaftliche Gesetze.“ G.z.M.d.S., s. 292.

⁹ V celé následující pasáži rekapituluji epizodickým způsobem pro nás důležité argumentační kroky Kritiky čistého rozumu. Jedná se o nutné vstupní zachycení této argumentace, jejím významem je ale jen přechod k vlastním tématu této práce.

¹⁰ Srv. Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik die als Wissenschaft wird auftreten können (dále jen Prolegomena, in: *Immanuel Kants Werke*, Band IV, Berlin: Bruno Cassirer, 1922), ss. 105 a 110.

¹¹ K této úloze idejí čistého rozumu viz Prolegomena, s. 115.

nostem nazírání. Proto vždy naráží na neprostupnou mez nenahlédnutelnosti pravé povahy jsoucna, povahy věcí tak jak jsou samy pro sebe, samy o sobě. Přestože se tu rozum dostává na svou mez a jeho teoretické poznání již dále nemůže pokročit jiným než dialektickým, a tedy nelegitimním způsobem, není tím vlastní možnost užití rozumu zcela vyčerpána. Kant v Prolegomenech poznamenává: „Shrnu-li všechny transcendentní ideje, jejichž soubor představuje vlastní úlohu přirozeného čistého rozumu, nutící jej opustit pouhé uvažování o přírodě, překročit veškerou možnou zkušenost a vytvořit v této snaze to, co se nazývá metafyzikou (...), tu se mi zdá, že tato přirozená vložka je tu za tím účelem, aby natolik uvolnila naše pojmové chápání z pout zkušenosti a z mezí pouhého uvažování o přírodě, aby se před ním alespoň otevřelo pole obsahující jen předměty čistého rozumu, smyslovosti zcela nedostupné, a to nikoli proto, abychom se jimi spekulativně zabývali (...), nýbrž kvůli praktickým principům, které – (...) – nemohly by se rozšířit a povznést k takové všeobecnosti, jakou rozum v normálním ohledu nevyhnutelně potřebuje.“¹² Jde o takřka programové prohlášení, ve kterém můžeme zahlédnout nutnost přechodu od spekulativního rozumu k rozumu praktickému.¹³

Praktický rozum je tentýž jako rozum teoretický, liší se v užití.¹⁴ Teoretický rozum je rozumem poznávajícím, jako takový je rozumem, který je odkázaný na danost názoru. Praktický rozum je rozumem uplatňujícím se v jednání, o kterém, zatím jen hypoteticky, můžeme prohlásit, že je schopen určit zcela podobu jednání, tedy vymanit toto jednání ze závislosti na smyslových zájmech.

Jednání je vždy specifickou kauzalitou.¹⁵ Je-li určeno smyslovými zájmy a jako takové je tedy bytostně podmíněno, jedná se o kauzality podle zákonů přírody, kauzality deterministickou, ve které nemůže mít místo ani svoboda ani mravnost. Je pouhou nutností, jež je daná příčinou, která nutně vede k svému následku.¹⁶ Pokud bychom ale uvažovali o kauzalitě, která by sama sobě, bez ohledu na smyslové zájmy, stanovovala takovýto účel, byla by příčinou kauzality, pak bychom mohli o takové kauzalitě uvažovat jako o kauzalitě svobody. Se svo-

¹² Citováno podle překladu J. Kohouta a J. Navrátila (Kant, Immanuel. *Prolegomena ke každé další metafyzice, jež se bude moci stát vědou*. Praha: Svoboda-Libertas, 1992.) s. 127 n.

¹³ „Der spekulative Vernunft aber untergeordnet zu sein und also die Ordnung umzukehren, kann man der reinen praktischen gar nicht zumuten, weil alles Interesse zuletzt praktisch ist, und selbst das der spekulativen Vernunft nur bedingt und im praktischen Gebrauche allein vollständig ist.“ Kr.d.p.V., s. 132.

¹⁴ viz G.z.M.d.S., s. 247.

¹⁵ Srv. Kritika čistého rozumu: A 432 – 458, Prolegomena: § 53. – řešení třetí antinomie kosmologické ideje.

¹⁶ Srv. Kr.d.p.V., s. 103 n.

bodou pak můžeme, na rozdíl od přírodní nutnosti, spojovat kategorie morálky. Jak je ovšem taková kauzalita svobody možná?

V jednání je stanoven subjektivní princip chtění, maxima, která může plně odpovídat smyslovým podmínkám situace jednání, může proběhnout plně v režii uspokojení smyslových potřeb.¹⁷ Takovouto uzavřeností v kauzálním řetězci přírodních žádostí a prostředků ovšem nenaplnujeme určitou potřebu, která je daleko zásadnější, jež v nás vzbuzuje na rozdíl od jakýchkoliv smyslových skutečností, úctu.¹⁸ Touto potřebou je mravní zákon, jehož naplňování v sobě cítíme jako nárok¹⁹, a který nás, coby bytosti obdařené rozumem (který by byl nesmyslným nástrojem uspokojování materiálních potřeb, pokud by byl zároveň na jedné straně nedokonalejším nástrojem nežli instinkt, a pokud by nás na druhé straně nepodněcoval k něčemu, co má větší hodnotu, než tyto materiální potřeby²⁰) vybavuje schopností porozumět v každé situaci tomu, co je mravné. Mravnost vždy souvisí se zákony, má-li být právě mravností, nemůže být libovůlí. Jaká norma, jaká zákonitost, je ale s to naplnit nárok mravnosti v celé nedohlédnutelné rozmanitosti možného mravního jednání?

Nemá-li být jednání určeno heteronomně²¹, a tedy ze smyslových zájmů, ale má-li být naopak mravní, svobodné, nemůže se jednat o libovůli, která by znamenala v posledku přeci jenom určitou podřízenost subjektivním zájmům. Takovéto jednání lze určovat jedině zákonitostí jako takovou, kterou je s to zprostředkovat rozum. Rozum je schopen ustanovit zákon, který čerpá sám ze sebe a je proto ve svém užití autonomní, který zároveň, s ohledem na svůj normativní nárok chápeme jako mravní. Ovšem takové určení rozumem předpokládá svobodu a svoboda opět rozum. Dostáváme se do logického kruhu, který si sám Kant uvědomoval a sobě vlastním způsobem vyřešil.

Předně je třeba vyšetřit mravní zákon jako takový. V jakém smyslu může být takto zákonitý a přitom autonomní? Je jisté, že nemůže být takovým zákonem, který by byl jakkoli podmíněný, nemůže své účely čerpat odjinud, než z univerzální rozumovosti samé, má být právě univerzálností a nutností jako takovou. Mluvíme o kategorickém imperativu, který vyjadřuje tuto zákonitost v podobě

¹⁷ „Aber er (Mensch – dopl. JM) ist doch nicht so ganz Tier, um gegen alles, was Vernunft für sich selbst sagt, gleichgültig zu sein und diese bloß zum Werkzeuge der Befriedigung seines Bedürfnisses als Sinnenwesens zu gebrauchen.“ Kr.d.p.V., s. 69.

¹⁸ „Triebfeder der reinen praktischen Vernunft“ srv. Kr.d.p.V., s. 80 n., dále tamt. 83.

¹⁹ V posledku jako imperativ, který vyjadřuje nedokonalost lidské vůle.

²⁰ Srv. G.z.M.d.S., s. 251.

²¹ K tomuto viz G.z.M.d.S., s. 291, Kr.d.p.V., s. 55 („Die Autonomie des Willens ist das alleinige Prinzip aller moralischen Gesetze...“)

nejobecnější a zároveň vždy aplikovatelné, v podobě, která je jak zpřístupnitelná celé rozmanitosti mravního jednání, tak zároveň nijak libovolná. Jde o formu zákonitosti jako takové,²² která znamená spojení subjektivního principu chtění s obecným zákonem, totiž tak, že tuto maximu vyšetřuje co do možnosti jejího postulování za obecný (přírodní) zákon. Jakákoliv maxima, ob stojí-li v posouzení ohledně své přijatelnosti jako mravní normy, ztrácí svůj charakter nahodilé subjektivnosti a přihlašuje se k obecnosti mravnosti. Kategorický imperativ je oproštěn jakéhokoliv smyslového obsahu, stojí v základě všech parciálních mravních norem, které zaštiťuje, a které, byť bez explicitního porozumění jim jako kategorickému imperativu, vnímáme jako morální příkazy budící úctu.²³

Mravní zákon je tu coby faktum rozumu.²⁴ Jeho fakticita je jeho předností co do možností poznání, jsme si ho vědomi a na základě tohoto vědomí, které se nám v praktickém užití rozumu podává, umožňuje dedukci jinak fakticky nevykazatelné svobody.²⁵ Svoboda a mravnost jsou v na sebe odkázaném vtahu právě v tomto významu, totiž priority mravnosti coby priority poznání a priority svobody coby priority zakládající možnosti mravnosti. Bez svobody, coby skutečné možnosti určování jednání toliko rozumem, není možná mravnost, bez mravnosti, coby faktu rozumu, není možná dedukce svobody.

Každé jednání je takovou kauzalitou, kterou se má uskutečňovat jistý předmět.²⁶ Předmětem kauzality jednání, která je určena smyslovými pohnutkami, je naplnění smyslové žádosti. V posledku jsou předměty praktického rozumu dobro a zlo (mohutnost žádosti a odporu). Dobro tu ovšem musí stát tak, že není prostředkem k něčemu, jinak by do mravního jednání vneslo heteronomii; ve své podstatě tu je vždy ve vztahu k jednání a konečně jediným naprostým dobrem je jen dobrá vůle.²⁷ Tato vůle po dobrém, chtění dobrého, které není zastí-

²² „Nun bleibt von einem Gesetze, wenn man alle Materie, d. i. jeden Gegenstand des Willens, (als Bestimmungsgrund) davon absondert, nichts übrig, als die bloße Form einer allgemeinen Gesetzgebung.“ Kr.d.p.V., s. 31.

²³ „Das moralische Gesetz ist nämlich für den Willen eines allervollkommensten Wesens ein Gesetz der Heiligkeit, für den Willen jedes endlichen vernünftigen Wesens aber ein Gesetz der Pflicht, der moralischen Nötigung, und der Bestimmung der Handlungen desselben durch Achtung für dies Gesetz und aus Ehrfurcht für seine Pflicht.“ Kr.d.p.V., s. 90.

²⁴ „Auch ist das moralische Gesetz gleichsam als ein Faktum der reinen Vernunft, dessen wir uns a priori bewußt sind und welches apodiktisch gewiß ist, gegeben, gesetzt daß man auch in der Erfahrung kein Beispiel, da es genau befolgt wäre, aufreiben könnte.“ Kr.d.p.V., s. 53.

²⁵ Tamtéž, s. 53 n.

²⁶ K tomuto odstavci viz Kr.d.p.V., kapitola: „Von dem Begriffe eines Gegenstandes der reinen praktischen Vernunft“.

²⁷ G.z.M.d.S., s. 249., dále Kr.d.p.V., s. 69: „...ein Wille, dessen Maxime jederzeit diesem (praktischen – dopl. JM) Gesetze gemäß ist, ist schlechterdings, in aller Absicht, gut und die oberste Bedingung alles Guten;“.

něno jakýmikoliv odjinud bránými účely, se svou formálností promítá v kategoriálním imperativu.²⁸ Zásadní otázkou ale je, jak takovému dobru rozumět.

Co je takové mravní dobro? Vždyť dobré je tu právě takové jednání, které, coby dobrá vůle, vždy prosazuje skrze subjektivní maximu objektivní mravní normu v jednání. V dobré vůli, čistě mravním jednání, se právě odehrává přimykání subjektivní uzpůsobenosti člověka k jeho podstatě rozumové bytosti. Touto rozumovou bytostí člověk není coby bytost prostě zajatá v kauzalitě jevů. Jako tato rozumová bytost, jejíž bytostnou stránkou je svoboda a tedy schopnost sebou (tj. rozumem) určovat maximu jednání, může být člověk mravní bytostí. Přesněji: jako mravní se člověk může stát tím, kým „v pravdě“ je.²⁹ V mravním jednání rozhoduje o tom, zda ponechá ladem svou rozumovou podstatu a nechá se ovládat přírodní nutností, nebo se k této své rozumovosti rozumem samým v jeho praktickém užití přikloní. Toto přiměřování, přiměřenost své povaze jako rozumové bytosti, je smyslem dobré vůle a mravního jednání jako takového.³⁰ Zaznívá tu platónské pojetí dobra jako AGATHON, dobrým je to, co je přiměřené nearbitrárnímu, nutnému, univerzálnímu zákonu, který v nás, v naší mohutnosti stanovování principů (tj. rozumu) spočívá. Tím, jak je tento zákon v nás a my jej coby platný stanovujeme, klademe, se stáváme zákonodárci i subjekty takového zákona, vždy ovšem za jinak nedosažitelné autonomie odnikud jinud nepodmíněného zákona, kterým se přihlašujeme sami k sobě.

Člověk ve své rozštěpenosti smyslového a rozumového základu sebe sama, své stránky jevové a inteligibilní, není ponechán osudu, ale je mu umožněno uchopit tuto svoji rozumovou podstatu jí samou. Může si pomoci rozumem a tedy

²⁸ Člověku je zapotřebí povinnosti, imperativů, jeho vůle není „svatá“. Srv. § 7. Kr.d.p.V.

²⁹ „Denn es ist unsere Vernunft selber, die sich durchs höchste und unbedingte praktische Gesetz und das Wesen, das sich dieses Gesetzes bewußt ist (unsere eigene Person), als zur reinen Verstandeswelt gehörig und zwar sogar mit Bestimmung der Art, wie es als ein solches tätig sein könne, erkennt.“ Kr.d.p.V., s. 115, dále: „Der erstere Anblick einer zahllosen Weltenmenge vernichtet gleichsam meine Wichtigkeit, als eines tierischen Geschöpfs, das die Materie, daraus es ward, dem Planeten (einem bloßen Punkt im Weltall) wieder zurückgeben muß, nachdem es eine kurze Zeit (man weiß nicht wie) mit Lebenskraft versehen gewesen. Der zweite erhebt dagegen meinen Wert, als einer Intelligenz, unendlich durch meine Persönlichkeit, in welcher das moralische Gesetz mir ein von der Tierheit und selbst von der ganzen Sinnenwelt unabhängiges Leben offenbart, wenigstens soviel sich aus der zweckmäßigen Bestimmung meines Daseins durch dieses Gesetz, welche nicht auf Bedingungen und Grenzen dieses Lebens eingeschränkt ist, sondern ins Unendliche geht, abnehmen läßt.“ tamt. s. 174 n.

³⁰ „Es kann nichts minderes sein, als was den Menschen über sich selbst (als einen Teil der Sinnenwelt) erhebt (zvýraznil JM), was ihn an eine Ordnung der Dinge knüpft, die nur der Verstand denken kann, und die zugleich die ganze Sinnenwelt, mit ihr das empirisch bestimmable Dasein des Menschen in der Ziet und das Ganze aller Zwecke (welches allein solchen unbedingten praktischen Gesetzen als das moralische angemessen ist) unter sich hat.“ Kr.d.p.V., s. 95.

rozumem k rozumu, rozumem ke svobodě a svobodou k mravnosti. Jako takové výzvě můžeme rozumět Kantově celé, především ale praktické filosofii.

Use your own understanding!

Jakub Marek

This article investigates the possible prophetic level of Kant's philosophy. Such prophecy doesn't mean a simple theory. It hits the totality of being, which itself is its source. The question of Kant's prophecy is the question of Kant's substantial intentions and ideals. The use of understanding is connected to the problems of freedom and of maturity. The ideal of freedom and of the use of understanding comes out of another, fundamental, ideal: of the realm of purposes or morals. It is the ideal of perfect moral coexistence of people as rational beings. The human rationality (i.e. the human essentiality itself), in its theoretical use, gets at limits in cognition – at ideas. These limits provoke the passage to the practical use of understanding. This understanding expresses itself in the action it determines. Such action is then the causality of morally criticizable freedom. Moral actions are stimulated by the respect to the moral principles. Morality relates always to principles, not to arbitrariness. The autonomous, moral principle, which can determine any possible action, is the categorical imperative. The object, realized by this action, can, basically, be either good or evil. The only real good is the good will. This good means the adequacy, AGATHON, of the subjective will to the objective principle. This objective principle is the objectivity of the understanding itself. To act well means to act according to this imperative, to act adequate to one's own understanding, one's own essentiality, i.e. rationality. To use one's own understanding means to answer the claim of one's own essentiality, to waive the claims of the material, heteronomous, needs. The claim of answering one's own essentiality can be understood as Kant's prophecy.

Názory na čarodějnictví u Nigerijců žijících v České republice

Petra Jeřábková

Nigerijská etnická komunita v České republice není příliš velká, celkový počet jejích členů se pohybuje přibližně okolo 200 osob.¹ Přestože je evropsky propojená a její členové často migrují v rámci Evropy, tvoří sevřenou komunitu se silnými přátelskými vazbami, s osobitými kulturními projevy a svébytným pohledem na svět. K názorovému vybavení těchto Nigerijců patří i vlastní pojetí víry a náboženství. V rámci šíře pojatého výzkumu, který jsem realizovala v letech 2000–2004 v Praze a dalších městech Čech,² jsem se zabývala i touto otázkou.

Nigerijskou komunitu v ČR v naprosté většině tvoří příslušníci dvou nejpočetnějších nigerijských národů Ibo a Joruba. Tyto národy, které obývají hlavně jižnější polovinu Nigérie, se hlásí ke křesťanským církvím. Tedy Nigerijci žijící v současné době na území České republiky se deklarují jako křesťané.

Svou kulturní identitu i v ČR Nigerijci odvozují od výchozí státní, národní a kmenové příslušnosti a také od vlastního kulturního prostředí. Nejdůležitější místo v žebříčku jejich hodnot zaujímá rodina. Základními kulturními projevy, od nichž odvozují svou totožnost v evropském prostředí, jsou především strava, jazyk, pevné sociální vazby v rámci komunity, pojetí víry a obřadnost.

Ve všech formálních projevech životního stylu, projevech, které jsou viditelné a většinovou společností zaregistrovatelné, se Nigerijci rychle přizpůsobují. Mají vstřícný postoj k přijímání kultury majoritní společnosti. Uvnitř komunity, kam majoritní společnost nemá běžně přístup, však funguje výhradně africký

¹ Podle údajů Unie Nigerijců žijících v České republice (UNCR) je oficiálně registrováno okolo 200 Nigerijců – údaj platný k září 2003. Nigerijskou komunitu tvoří převážně muži ve věku od 22 do 36 let.

² Výzkum jsem realizovala technikou polostrukturovaných interview. Svůj výklad zakládám na výpovědích dvaceti tří respondentů. Z nich naprostá většina byli muži, avšak přesto jsem zaznamenala názory dvou žen.

model chování a komunikace. Projevuje se v pevných sociálních vztazích, v závaznosti pomoci uvnitř komunity, ve společném vědomí odlišnosti a z toho plynoucí vzájemné morální podpory. Je vybudován na vlastní nepsané hierarchii, která se opírá jednak o generační princip a jednak o princip společenské úspěšnosti.

Rytmus života Nigerijců určuje řada okolností. Jednou z nich jsou věrské představy. V nich paralelně existují a někdy se i prolínají křesťanství a tradiční africké kultury. Reálný svět Nigerijců existuje jak v jevech, jimž evropská kultura přičítá objektivní rozměr, tak v představách, kterým bychom přiřkli vysokou míru subjektivity či transcendentálnosti. Provázanost obou složek se promítá nejen do společenského života, ale i do všech běžných úkonů spojených s péčí o rodinu a dům³, s hygienou, stravováním a stolováním.

Nigerijci neustále hledají příčiny a původce zla, neštěstí a nemocí. Jsou přesvědčeni, že nepříznivé události se nemohou stát samy od sebe. V jejich chápání světa neexistuje pojem náhoda. Všechny události jsou podle předávané tradice někým předem naplánovány a způsobeny. Nigerijci nevěří na přirozené příčiny, posuzují všechny události z hlediska působení neviditelných sil a magie. Zvláště nejrůznější nemoci a smrt jsou připisovány negativnímu působení některého z nepřátel či duchů. Události, které Evropané označují za nehody, jsou pro Nigerijce projevem tajemné síly, která působí na jedince nebo na skupinu.

Respondenti se na můj popud snažili nalézt situace, u kterých je možné vyloučit použití magie. Jako jedinou možnost připustili vraždu v afektu. Po mnoha pochybnostech však v podstatě odmítli i tuto výjimku. Nakonec se shodli, že snad pouze smrt, která je způsobena jako okamžitá odvěta za nějaký zločin (například za smrt způsobenou při autonehodě nebo krádež) není ovlivněna použitím magie, neboť nepříznivá událost nemohla být předpokládána.⁴

Nejčastějším vysvětlením pro neobvyklé události je použití voodoo nebo čarodějnictví, v jejichž existenci příslušníci nigerijské komunity velmi silně věří. Celý jejich život je provázen obavami z použití magie proti vlastní osobě. Čarodějnictví a voodoo jsou pro Nigerijce dva pojmy, mezi kterými rozlišují. Je však velmi složité nalézt mezi nimi přesnou hranici a přesně je definovat. V interpretacích samotných Nigerijců se v mnohém se překrývají, ale častěji je voodoo prezentováno jako nástroj čarodějnictví.

³ Když Nigerijci hovoří o domu, nerozlišují mezi vilou či bytem. V jejich představách je dům intimním, přesně vymezeným prostorem, do něhož nemůže vstoupit kdokoliv. Např. Nigerijci považují za nepřípustné, když někdo náhodně zazvoní u jejich dveří nebo přijde neohlášen.

⁴ V Nigérii je běžné brát spravedlnost do vlastních rukou a zločince nebo viníka potrestat okamžitě na místě bez oznámení incidentu policii (například je-li chycen v domě zloděj, majitel ho na místě zabije).

Nigerijci vykládají voodoo jako magický rituál, který bývá prováděn (nejčastěji na objednávku u čaroděje) za použití nadpřirozených sil a obětování duchům a je namířen proti konkrétnímu člověku s jasným úmyslem ho poškodit, ublížit mu, případně ho zabít, v lepším případě pouze „očarovat“ a přimět ho, aby se choval požadovaným způsobem (např. milostná magie). Příčiny použití voodoo jsou různé, mezi nejčastější patří závist, žárlivost a soutěživost.

Působení voodoo nikdo nezpochybňuje. Pokud se po vykonání rituálu nedostaví očekávaný výsledek, není zpochybňována podstata voodoo, pouze schopnosti a „pravost“ čaroděje, který rituál prováděl. („*Když jsem žil ve Vídni, potřeboval jsem se nutně oženit, abych získal občanství. Proto jsem jel do Nigérie provést voodoo, které způsobí, že každá žena, která mě uvidí, se do mě okamžitě zamiluje. Ale nefungovalo to, protože po návratu do Vídně ode mne utekly i ty ženy, které jsem doposud měl. Ten čaroděj byl falešný.*“)⁵

Velmi často je voodoo praktikováno mezi příbuznými. Přičemž vzdálenosti pro jeho účinnost nejsou překážkou. Nigerijci tedy věří, že objednané voodoo v Nigérii je může zasáhnout např. i v ČR. Proto pokud se příslušníkům nigerijské komunity v České republice stane nějaká nepříjemnost nebo neštěstí, první podezření většinou padne na příbuzné a sousedy žijící v Nigérii, kteří jim mohou závidět lepší život v Evropě. Voodoo tak spojuje Nigerijce žijícího v ČR s jeho příbuznými, sousedskou komunitou a příslušníky vlastní společnosti v Nigérii. Takto je pěstováno a respektováno Nigerijci, kteří žijí v Praze a dalších českých městech.

Mezi Nigerijci, kteří působí na území České republiky, není nikdo, kdo by voodoo přímo praktikoval. Proto v případě potřeby cestují z ČR do Nigérie, kde tento rituál na jejich žádost provede místní čaroděj. Následky voodoo pak mohou podle představ Nigerijců stihnout nejen nigerijského rivala, nepřítel či obět vlivu, ale jakéhokoliv člověka, tedy i Čecha.

Voodoo i magie se promítá nejen do soukromého a pracovního života, ale také do života společenského, a to i v rovině mezinárodní. Voodoo Nigerijci používají například při národních a mezinárodních fotbalových utkáních, aby si tým zajistil vítězství. Negativní síly jsou pomocí rituálu nejčastěji namířeny proti brankáři soupeřícího týmu, který v kritický moment, kdy míč letí do brány, ho buď vůbec nevidí nebo jich vidí několik najednou a neví, který je ten pravý. Zároveň jsou před utkáním prováděny rituály obranné, které mají zajistit ochranu proti voodoo, které by mohl použít soupeř.

Nigerijci jsou přesvědčeni, že voodoo používají také příslušníci nigerijské

⁵ Výpověď respondenta G. K.

mafie k podvodnému získávání velkých finančních částek od prosperujících zahraničních podnikatelů. „Musí používat voodoo. Žádný European přece není tak bloupy, aby se tak snadno nechal podvést.“⁶

Silná víra v existenci neviditelných sil, které ovlivňují každodenní činnosti, a v moc magie, která tyto síly eliminuje nebo iniciuje, je utvrzována a systematizována členstvím v tajných společnostech.⁷ Členství v tajných společnostech, které je důležité pro společenské postavení a osobní prestiž Nigérijce, mu zároveň poskytuje jistotu, ochranu před negativními silami a zasvěcuje ho do tajemství magie. Odchodem do Evropy není členství v tajných společnostech zrušeno. I Nigérijci žijící v České republice se cítí nadále příslušníky těchto společností a členství v tajných společnostech chápou jako svou prestiž i záštitu – a to i v rovině praktikování magie. I v evropském prostředí zachovávají slib mlčenlivosti. Informace o příslušnosti k tajným společnostem patří k jejich osobním tabu. Příslušnost k tajné společnosti v Nigérii nemá sice v českém prostředí zásadní vliv na společenské postavení a prestiž jednotlivce jako v Nigérii, ale vědomí strachu z působení negativních sil na život člověka je i v evropském prostředí stejně silné.

Nigérijci žijící v České republice nejsou ve své víře českým prostředím ovlivněni. Jsou pouze nuceni ve svém chápání světa a života nějakým způsobem obsáhnout a definovat také kulturu české společnosti. V obecné rovině používají metodu srovnávání a v oblastech, do kterých nemohou snadno proniknout, přenášejí na českou společnost automaticky své ustálené představy, odpovídající zažitému nigérijskému modelu.

⁶ Výpověď respondenta D. L.

⁷ Tajné společnosti existují u naprosté většiny afrických populací. – Tajné společnosti existují pouze v Nigérii, jsou to organizované skupiny v rámci vesnice, kmene, města nebo univerzity a na životy svých členů a lokální společnost mají zásadní vliv. Členství v tajných společnostech je důležité pro společenské postavení a osobní prestiž Nigérijce, ale zároveň mu poskytuje jistotu, ochranu před negativními silami a zasvěcuje ho do tajemství magie. Kromě udržování magického kultu společnosti bdí nad respektováním společenského řádu a tradičních mravních principů. Tajné společnosti jsou zahaleny atmosférou tajemna, všudypřítomného nebezpečí ztráty života a magických rituálů prováděných při setkáních jejích členů. Každý člen tajné společnosti je vázán slibem mlčenlivosti – nesmí s nikým hovořit o podrobnostech týkajících se fungování skupiny, informací o jejích členech, čase a místě setkávání a nesmí nikomu prozradit, ke které tajné společnosti patří. (Respondenti vypověděli, že ani studenti na univerzitě nevědí, ke které tajné společnosti patří jejich nejlepší přítel nebo spolubydlící.) Při iniciaci do tajné společnosti musí každý nováček zaplatit nějaký „vstupní poplatek“. Buď musí zaplatit stanovenou finanční částku nebo splnit určený úkol – často je nováček požádán, aby přinesl tělo zemřelého člověka nebo jeho část, jindy se musí zavázat, že se po jeho smrti stane jeho tělo stane majetkem tajné společnosti. Respondenti vypověděli, že ani studenti na univerzitě nevědí, ke které tajné společnosti patří jejich nejlepší přítel nebo spolubydlící.

V tomto modelu nazírání není v představách Nigerijců voodoo nástroj, který by byl vlastní a používán výhradně nigerijským či africkým obyvatelstvem. Podle názoru Nigerijců praktikují voodoo i mimoafrické národy a také Evropané. Podle výkladu Nigerijců však evropské voodoo – na rozdíl od nigerijského voodoo, které má většinou destruktivní charakter – slouží většinou technickému pokroku, ekonomické prosperitě země a rozvoji kultury.

Nigerijci ovšem připouštějí možnost použití voodoo ze strany Evropanů proti nim: „*Myslím, že moje manželka proti mě použila voodoo, protože si již dlouho chce najít přítelkyni, ale doposud se mi to nepovedlo. Asi šla pro voodoo k Indům.*“⁸

Příslušníci nigerijské komunity v ČR žijí v neustálých obavách nejen z použití samotného voodoo proti vlastní osobě, ale i z použití čarodějnictví vůbec. Proto i na území ČR, v souvislosti s hrozbou voodoo, dodržují Nigerijci přísná pravidla při nakládání se svými ostříhanými vlasy či nehty. To, co někdy bylo součástí těla musí být zničeno (nejlépe spáleno, utopeno nebo zakopáno), aby nemohlo být zneužito jinou osobou k praktikování voodoo. Důvodem je víra, že jsou-li při voodoo rituálu použity nehty či vlasy dotyčného, je účinek voodoo silnější a má ničivější dopad.

Neméně intenzivně Nigerijci na území ČR promýšlejí hrozbu plynoucí z čarodějnictví (lektvarů) a jedů. Používání čarodějnictví a zacházení s prudkými jedy v evropském prostředí je především přisuzováno Evropankám; nikoliv národům pocházejícím z Afriky či orientu. Nigerijští muži mají obavy z toho, že mohou být otráveni jídlem či pitím. Otrava jedem je v Nigérii velmi častým prostředkem ke zbavování se nepohodlných osob ve svém okolí – ať už jde o manžela/manželku, nenáviděného souseda či konkurenta v práci. Majitelkami silných a velmi účinných jedů jsou v Nigérii většinou ženy. Toto přesvědčení nigerijští muži přenášejí i do českého prostředí. Věřící, že mohou být očarováni evropskou ženou, která přidává do jejich pokrmu nebo nápoje substancí. Jeho působením pak žena nad nimi získá moc, kterou využije k vlastnímu prospěchu. Proto pokud jde o stravu jsou velmi obezřetní. Na návštěvách (pokud nejde o návštěvu krajanů) často odmítají konzumovat jakékoli potraviny a v restauraci či baru nikdy nenechávají své nápoje a pokrmy ani na okamžik bez dozoru, aby nikdo neměl příležitost je otrávit či do nich přimíchat čarodějny lektvar.

Magie je používána Nigerijci v českém prostředí také v případech, chtějí-li učinit nějaké rozhodnutí (například vykonat dlouhou cestu nebo uzavřít důležitý obchod). V takových případech je nutné navázat kontakt s neviditel-

⁸ Výpověď respondenta, jehož manželka je Češka. Tento respondent věří, že voodoo, které provádějí Indové, je velmi silné a Evropané si je od nich často obstarávají.

nými silami či zemřelými předky. Nejčastějšími prostředky jsou orákula a sny, které sdělují aktuální stav věcí a naznačují, co je třeba udělat nebo čeho se naopak vyvarovat.

Svět, který se Nigerijcům zjevuje ve spánku, je pro ně stejně důležitý a reálný jako svět, který prožívají v bdělém stavu. Ve snech mohou vnímat působení sil, jimiž se cítí obklopeni, a které jsou v běžném životě neviditelné a nezachytitelné. Tyto síly přinášejí znamení, která je nutno brát v úvahu při každém důležitém rozhodování nebo závažném životním kroku v následujících dnech. Nigerijci prostřednictvím snů komunikují se svými zemřelými předky. Tato setkání považují za skutečná a mohou během nich se svými předky rozmlouvat, klást jim otázky a stejně tak mohou být tázáni svými předky. Věří, že to, co viděli, prožili ve snu nebo o čem ve snu hovořili se svými předky, se skutečně stane nebo stalo.

Nigerijci říkají, že ve snech se člověku zjevuje smrt určitou dobu před tím než dotyčný zemře. Věří, že smrt se člověku zjevuje nejméně šest hodin předem, proto žádný Afričan není svou smrtí překvapen. Člověk umírá, protože byl k smrti odsouzen prostřednictvím magie a jejím prostřednictvím se dozvěděl o přicházející smrti.

Někdy je však třeba učinit závažné rozhodnutí, ale dotyčný se ve snu nedočká odpovědi nebo se žádný sen nedostaví. Pro tyto případy mají Nigerijci propracovaný systém věšteckých metod – orákul, jejichž prostřednictvím se přímo či nepřímo mohou dozvědět aktuální stav věcí a jsou-li jim tajemné síly nakloněny či nikoliv. Pokud se Nigerijci žijící v České republice potřebují obrátit na orákulum, cestují za tímto účelem do Nigérie. Orákula, která dávají odpovědi týkající se závažných životních rozhodnutí, vlastní v Nigérii pouze čarodějové. Jednodušší orákula vlastní také nigerijské ženy, ale taková orákula se používají pouze pro nepřiliš důležitá věštění.

Život Nigerijců v ČR je provázán nejen s výchozí kulturou, ale také s vlastní nigerijskou společností a jejím životním prostorem. Tyto vazby se realizují i prostřednictvím zažitých, enkulturací vštípené víry v účinnost a určující dosah čarodějných praktik.

Opinions on witchcraft in the Czech Nigerian community

Petra Jeřábková

The Nigerian ethnic community is one of the modern ethnic groups in the Czech Republic. Situated in an emerging mosaic of varied cultures, the Nigerian community brings incentives that in many cases do not relate to the system of European culture. A belief in the power of witchcraft is one such cultural area. The question of the importance of magic and witchcraft in the Czech Republic is a central theme for the article. It was examined by qualitative research of Nigerians living in Prague and other Czech cities. Research has shown that the life of Nigerians living in the Czech Republic is not only intertwined with their initial culture. Ingrained by enculturation, the belief in the effectiveness and formative result of witchcraft practices influences their own actions. Nigerians attribute the ability to use magic and witchcraft also to their European or Czech friends, neighbours and colleagues. Thus, when reflecting the reality in a European or Czech context, Nigerians apply the culturally based and reliable concept of worldview.

Kéž jsou všechny bytosti šťastné, říkávali tibetští loupežníci

(rozhovor s profesorem Stanislavem Komárkem)

Stanislav Komárek po své první návštěvě Číny v roce 2000, nadšen čínským elánem, pracovitostí a talentem pro mírovou expanzi, našel pro Evropu jen chmurná slova. Cituji: *Evropa se z čínského hlediska skládá takřka jen z mezer, volného prostoru a nevyužitých podnikatelských šancí, které čekají na ty, kdo ještě nezapomněli na kooperaci, obecné dobro a houževnatou cílevědomost s touhou po vzdělání a uplatnění. Záleží jen na nás, zda vidina sedmimiliónové Prahy s českou minoritou, prodávající rukodělné suvenýry a tančící v pestrých krojích na Staroměstském rynku je jen absurdní vizí či reálnou předtuchou. Snad nebudu muset své staré roky trávit neustálým opakováním nástupu v univerzitních talárech, které si budou bobatí čínští turisté natáčet na video jako jeden z bizarních obyčejů minority Čiek. Letos v květnu byl profesor Komárek v Číně podruhé, ale centra Říše středu (oblast etnika Chan) v podstatě minul.*

Změnil se Váš pohled na Čínu poté, co jste cestoval jen po jejím okraji?

Navštívil jsem okrajové enklávy Číny, dalo by se říct, že jsem viděl cosi jako chudobinec Říše Středu. Chudé provincie, a to se netýká jen provincií obydlených minoritami (např. provincie Šan-si je provincie převážně chanská, a přesto velice chudá) jsou na tom bídňě, ale nechtěl bych, aby tímto vznikl dojem, že bohatství centrální Číny vzniká vykořisťováním okrajových oblastí obydlených minoritami. Ono by si tam nebylo mnoho co vzít. Naopak: strašně se tam investuje a je otázka, s jakým že úspěchem.

Vy jste byl tentokrát kde?

Jednak v centrálním Tibetu, což je okruh zhruba tak pět set kilometrů kolem Lhasy. Potom jsem viděl část tzv. vnitřního Tibetu v okrajových částech provincií S'-čchuan a Kan-su, okrajové oblasti vlastní Číny, kde je také mongolská mino-

rita, což je v provincii Šan-si a dále východně od Pekingu v oblasti bývalého Mandžuska, kde je město Čeng-te s bývalým letním sídlem mandžuských vládců.

Bydlel jste v kláštorech či po hotelích?

V kláštorech jsem byl poměrně hojně, včetně přespávání. Je to poněkud spartánské, ale je možné si na to velmi dobře zvyknout. Některé kláštery mají i stravování. Má to, pravda, trochu charakter klášterní dobročinné polévky pro chudé, nicméně zažít zevnitř chod a funkci kláštera je neobyčejně zajímavé. Hostitelé jakýmsi způsobem předpokládají, že host je buddhista, o buddhismu českém tam samozřejmě nikdo neví, ale pokud se člověk chová jakž takž konformně k místním zvykům, nebudí jakoukoliv pozornost. I v malých městečkách jsou rozmanité hotýlky, kde je možno přespat vcelku slušně, pokud člověk neočekává teplou vodu. V každé vesnici je nějaký hostinec, kde se lze poměrně velmi dobře najíst. Týká se to hostinců čínských. Pohostinství tibetské – tím nemyslím pohostinnost, ale kvalitu tibetských restaurací – je zážitek neobyčejným způsobem tristní. Po velmi dlouhém dohadování jdou nakonec do nedaleké čínské restaurace a něco z ní přinesou. Řekněme, že kuchyně není nejsilnější stránkou tibetského národa.

Co jedí?

Základní potravinou, která se v Tibetu konzumuje, je campa. To je pražená ječná mouka, která chutná jako pražený šrot. Většinou se míchá s čajem, s mlékem nebo s jačím máslem do kuliček, které se obvykle zajídají jogurtem. Vcelku se do jíst dá i když se nejedná o nějakou zvláštní pochoutku. Další obvyklé tibetské jídlo je momo, to jsou kynuté knedlíčky plněné masem, mně dříve známé pod čínským názvem pao-c'. Také je tam k dispozici několik typů polévek s masem a nudlemi. A to je z běžných jídel v podstatě vše. Cizinec však nemusí naříkat, i ve velmi odlehlých lokalitách jsou drobné hospůdky, které vedou Číňané ze S'-čchuanu – i sebehorší s'-čchuanský kuchař dosáhne v Tibetu prosulosti a bohatství. Chodí tam jíst i velmi mnoho Tibetanů. Je tedy poměrně snadné říci, že to, co středoevropanům umožňuje se v Tibetu pohybovat, je de facto devastující čínský vliv. Číňan postavil silnici, Číňan postavil hotýlky, Číňan vaří. Pokud by se do Tibetu mělo dojet na mezku, či jaku, bydlet v místních zájezdních hostincích a jíst místní jídlo, počet návštěvníků by poklesl zhruba na tu mez, na jaké byl mezi dvě světovými válkami, tj. prakticky na nulu.

Jaké je napětí mezi Tibetem a centrální Čínou?

Značné. Oba národy jsou tak rozdílné, jak je jen možné, a byly i v nejdávnější minulosti. Číňané nebyli v Tibetu oblíbení nikdy. A je pochopitelné, že po hrůzách kulturní revoluce, kdy téměř v každé rodině byli mrtví, čínská obliba v Tibetu nestoupla. Na druhé straně dnešní status quo je mnohem lepší než situace před, řekněme, dvaceti lety. Míra nesvobody v dnešním Tibetu mi připadala podobná, jako u nás za minulého režimu. To je na jedné straně bilance neradostná, na druhé straně srovnáme-li ji s řádění čínské armády, Rudých gard a jejich domácích kolaborantů v období 1959–1979, kdy se situace obrátila lepšimu, je přítomná doba za posledních půl století nepochybně nejlepší, jaká v Tibetu byla. Navíc nevidím možnost, že by Čína Tibet vyklidila, to je asi stejně pravděpodobné, jako že Spojené státy předají severozápadní pláň préríjním Indiánům. Tibeťané se budou s touto situací muset vyrovnat, byť obliba Číňanů je tam limitně blízka nule.

Vykazuje tibetská inteligence nějakou činnost?

Vyazuje. Překvapilo mě, kolik vychází tibetských knih, odborných, beletristických i knih pro děti. Protože neumím tibetsky, tak těžko posoudím jejich kvalitu. V lepším lhaském knihkupectví naplní tibetsky tištěné tituly větší místnost. Musíme ale vzít do úvahy, že národ je méně gramotný nežli třeba nás a že kupování knih mezi zábavy běžného Tibeťana nikdy nepatřilo. Knihy byly v klášteřích a jen velmi málo laiků si někdy něco četlo. Celá řada intelektuálů v klášteřích podnes je a tyto jsou jakousi náloží pod čínskou správou Tibetu. Čínské úřady se prý zejména obávají jeptišek, které jsou mimořádně bojovné a dokonce prý po domácku konstruují bomby a různě je kladou. Do jaké míry je to pravda, bozi vědí.

Vy jste nějaký výbuch zažil?

Ne. V centrálním Tibetu, ne v okrajových částech, je přítomna čínská armáda, dokonce jsme viděli i jakousi malou vojenskou přehlídku, ale nedá se říct, že její přítomnost by byla nějaká zvláště nápadná nebo zvláště arogantní. Třeba ve srovnání s tureckým Kurdistánem je to velmi decentní. Samozřejmě, nápisy jsou všechny dvojjazyčné, tibetsko-čínské. Ty tibetské nápisy jsou menší, ale zase jsou nahoře nad těmi čínskými. Míra sinizace, toť otázka, ale nebude to asi tak strašné, protože třeba i ve Lhase samé celá řada policistů a celá řada číšníků neumí ani slovo čínsky, což mě velmi překvapilo. Občas se někdo se slabou znalostí čínštiny najde. Existuje speciální tibetský televizní kanál. Tibet, nebo alespoň jeho autonomní oblast, má nominálně samosprávu, to znamená, že v jeho čele je Tibeťan.

Je to ovšem Tibeťan ochočený, který má k ruce nějakého čínského adjutanta. Celá řada dalších tibetských oblastí je v jiným provinciích, kde tvoří autonomní okresy, ale tam už ta dvojjazyčnost nápisů není plná. Tibeťané žijí v severní Indii, v Nepálu, tuším že i v Sikkimu a Bhútánu. To, co se běžně označuje jako Tibet, je jen Tibet centrální. Tibetskojazyčná oblast je ovšem mnohem větší a některá etnika k Tibeťanům patří jen okrajově, např. Náchijové z provincie Jü-nan.

Jak jste se domlouval?

Měli jsme s sebou čínskou tlumočnici, což se ukázalo sice jako užitečné, ale nikoliv samospasitelné, neboť by to chtělo ještě někoho, kdo umí tibetsky. Celá řada lidí neumí čínsky buď vůbec nebo čínskou frází pochopí špatně. Vůči cizincům to nelze chápat jako odpor, ale jaksí neumějí jinak. Téměř jsme se v Tibetu nesetkali s člověkem, který by uměl jakžtakž anglicky. Ve lhaských hotelích je pár recepčních, kteří několik anglických frází svedou, ale jet tam pouze se znalostí angličtiny je v podstatě holý nerozum. Samozřejmě, je možné dorozumívat se nonverbálně, což jsem velmi často používal. Neuměje ani tibetsky ani čínsky, mluvil jsem s místním obyvatelstvem česky. Vzhledem k tomu, že člověk většinou nechtlvá věci zvlášt bizarní, tak to namnoze stačilo. Majitel hospody správně pochopí, že jste se tam přišli naobědvat a ne slunit, takže se mi velmi osvědčilo hovořit mou mateřštinou a doprovázet to poněkud přehnanými gesty. Už to, že cizinec nějak mluví, je velmi polehčující okolnost – je vidět, že není němý, že nemá žádný zlý postraní úmysl, atd.. Z jeho hlasu je patrné, že je naladěn přátelsky – je to rozhodně mnohem lepší než posupně mlčet.

Existuje tam patrná nostalgie po dalajlámovi?

Ano. Velká. Je samozřejmě zakázáno vyvěšovat jeho fotografie, nikoliv však fotografie či obrazy ostatních dalajlámů. Kupodivu se třeba ukazuje jeho letní palác v Norbulince, kousek za Lhasou. A když jsem dvěma Tibeťanům, kteří uměli trochu anglicky, sdělil, že jsem ho potkal a viděl dokonce z dálky jednoho metru, tak to na ně hluboce zapůsobilo. Autorita lámů převtělců je v Tibetu naprosto neobyčejná, je to v podstatě jediná politická autorita, která tam skutečně je. Samozřejmě: kdyby se Číňané dalajlámy zmocnili, rozhodně by ho nepopravili, ale odvezli do Pekingu, kde by sídlil v nějakém paláci, zabýval by se vysokou církevní administrativou a občas by byl převezen do Tibetu a tam kynul davům za bedlivých bezpečnostních opatření. Číňané neobyčejně sledují vše, co se týká převtělování lámů převtělců, chtějí, aby se tak dělo pod jejich kontrolou. Dokonce existuje jakýsi výnos čínské vlády, že převtělování se v principu povo-



Text zaklínacého dháraní Parnašabarí

luje, ale lámů by se mělo převtělit méně než kolik se jich „vytělilo“, aby jich postupně ubývalo. Je kuriózní, že se celá věc nikdy neřešila tak, že by se uhodilo přestít do stolu a řeklo, že z hlediska dialektického materialismu se jedná o hloupost a napříště se jakékoliv řeči o převtělování zapovídají. Děje se pravý opak. Číňané, a to i čínští komunisté, pocházejí z prostředí silně ovlivněného buddhismem a tak jde v zásadě o to, mít při ruce takové převtělence, kteří budou pročínsky kooperativní, jako je nynější mladý pančenláma, jemuž je asi sedmnáct let a jehož jsme měli možnost potkat v pohoří Wu-taj-šan, což je velký komplex klášterů ve vysokých horách, jedna ze čtyř základních posvátných buddhistických hor. Bylo tam možná půl miliónu poutníků, z větší části Číňanů, jinak Tibetanů a Mongolů, kteří si od něj přišli nechat požehnat. Po smrti pančenlámy starého našli mniši z kláštera Tašilhümpo jeho následovníka, jehož schválil dalajláma. Chlapeček ovšem zmizel a brzy se našel jiný, z čínské strany prověřený, syn z rodičů-členů strany, kterého dalajláma už neschválil, který však naopak zcela konvenuje čínské vládě – to je tento mladý muž, kterého jsme měli možnost spatřit. Žije v Pekingu a občas zajíždí do Tibetu. Viděl jsem při té příležitosti neuvěřitelné shromáždění buddhistického kléru, mnichů a jeptišek všech možných denominací a také neuvěřitelné řady laiků. Pančenláma jezdí v mercedesu s kouřovými skly, má velkou tělesnou stráž. Život tohoto mladíka musí být zvláštní. Zajímal by mě jeho vyučovací program. Představuji si ho jako složený z buddhistické věrouky, Maových myšlenek a základů tržního hospodářství. Už

jeho předchůdce, jeho předchozí inkarnace, byl vychováván v Pekingu, a údajně, v padesátých letech, veden ke zhýralostem a nemravnostem. Zdali je tento veden k mravnostem, je otázka. Pravděpodobně ano. Nepochybně velký problém nastane, až čtrnáctý dalajláma zemře. Už se nechal slyšet, že se poté inkarnuje v indické části Tibetu. Domnívám se však, že nějakou jeho „lepší“ inkarnaci naleznou Číňané v čínské části Tibetu. Zřejmě to povede k dvojvládní, což není věc, která by i v předkomunistických dobách byla v Tibetu zřídka. Pletichy kolem převtělenců jsou v Tibetu věc velmi stará, vedlí je jak Tibetané sami, tak i Číňané ve snaze tam intervenovat. Problém je starší než komunistická moc. Čili: právě lámové převtělenci jsou základním pilířem moci. Komplikuje to také jakýkoliv politický zásah ve stylu „Slánského jsme popravili a je pokoj“. Ne tak v Tibetu. Tam také byla řada nepohodlných lámů popravena či umožněna k smrti, ale téměř všichni se bryskně znovu inkarnovali a už zase dorůstají do konzumní váhy. Čínská vláda je z toho velmi nervózní.

Jaká je atmosféra obřadu v tammím klášteře?

Velmi specifická. Lámaistické kláštery jsou neobyčejně krásné, výstavné a důstojné, dnes většinou i pěkně opravené. V interiéru je dominující pach, který vystupuje z lampiček z jačím máslem, je to zvláštní teple kysele mastný odér, něco mezi zápachem a vůní. Ty obřady mají v sobě něco velmi důstojného i něco velmi děsivého a bizarního. Doprovodná hudba je často velmi hlučná – troubení na dlouhé teleskopické trouby, bubnování v kombinaci s činely, troubení na mořské mušle. Je to mnohem „drastičtější“ než třeba při katolických bohoslužbách. Předříkávání litaní či podobných pravidelně se opakujících textů je monotónně bzučivě a uklidňující a zvukové momenty do toho vpadají náhle a drsně. Svoji roli hraje i to, že mniši se vůbec nemýjí, jen občas se natrou máslem, takže je-li jich někde větší koncentrace a liturgickým snažením se potí, vyvolává to rovněž jistou pachovou clonu. Atmosféra mnoha kaplí je velmi tajemná a mysteriózní, což plynule hraničí s pouťovostí a dryáčnictvím. Nejupadlejší polohy výtvarného katolicismu jsou ještě velmi uměřené vedle jen málo upadlých výtvarných poloh tibetských. Papírmašovitost některých jejich figur je až do očí bijící. Hranice mezi vysokou mystikou a velkým dryáčnictvím je tam někdy těžko patrná, obě polohy do sebe velmi výrazně přecházejí.

Laik je při lámaistické boboslužbě účastník nebo divák?

Mniši neradi vidí, když se cizinec liturgie účastní, protože neví, co přesně dělat, není-li školený tibetolog. Takže cizinec se obřadu zúčastnit může, ale je lépe, činí-li tak jen jako divák na okraji.

Je řešitelný problém, který nastoluje Západ, tzn. samostatnost Tibetu, návrat dalajlámy, mírová kooperace mezi centrální Čínou a samostatným Tibetem?

Ví Bůh. Nedomnívám se, že čtrnáctý dalajláma se za svého života vrátí. Že Čína dobrovolně propustí Tibet se svazku, tedy že Tibet bude samostatným státem s vlastní zahraniční politikou, to je také zcela nepravděpodobné. Na čem by se mělo více pracovat, by bylo prohloubení lokální autonomie, aby nebyla jenom formální, a eventuelně na toto by se měl při různých jednáních s Čínou klást důraz. Obávám se, že návrat dalajlámy se, pokud vůbec, uskuteční tehdy, až čínské úřady najdou nějakého malého vzdorodalajlámu. Protože Tibetané si rozhodně dalajlámu v zemi mít přejí. A je-li „pravý“ nebo „falešný“, už bude lidu v podstatě zcela jedno. Samozřejmě, naší kultuře nejsou vlastní tradice a praktiky spojené s výběrem převtělců a posuzovat, kdo je „pravý“ a kdo „falešný“ je obtížné i pro Tibetany, neřku-li pro nás.

Svého času jste napsal, že pro Číňana Peršan a Čech jednou jsou, neboť nepoužívají čínské písmo. Tibetan je pro ně kdo?

Cosí jako barbar. Věc je komplikovaná tím, že poslední čínská dynastie, mandžušští Čchingové, byla lámaistického vyznání. Lámaismus byl státní náboženství, spolupráce s Mongoly i s Tibetany byla vysoko v kursu a úcta vzdávaná dalajlámovy byla větší než kdy dřív. Je ovšem pravda, že dnešní průměrný Číňan nad dnešním průměrným Tibetanem ohrnuje nos, protože Tibetan nemá doma ledničku ani klimatizaci a někdy ani televizi. Číňané se navíc stále myjí a perou, což je v Tibetu zvyk vcelku neznámý. Rádo se dává Tibetanům najevo, že jsou národ barbarický, byť jsou příslušníky žluté Asie, žluté mongolské rasy, a u některých lidí je obtížné rozeznat, jsou-li Tibetané nebo mimořádně tmaví Číňané. Na každý pád je sousedství s centrální Čínou pro Tibetany nešťastné z jednoho hlediska. Mít za sousedy národ tak veliký a zároveň tak činorodý, jako jsou Chanové, je hrůza. Číňané jsou navíc přístupní roztodivným kampaním, což Mao Ce-tung uměl neblahým způsobem využívat. Tibetské ambice směřují ke všemu jinému než k tržnímu hospodářství. Průměrný Tibetan vůbec nemá zájem o hospodářské záležitosti – pokud měl v minulosti nějaké peníze či zlato, věnoval je klášterům, které měly tisíce nevolníků, co pro ně pracovali bez jakéhokoliv odporu. Proto Číňané vždycky říkají: „Vždyt jsme vás přišli osvobodit, bez nás byste byli dodnes nevolníci“. Samozřejmě, být obšťastněn násilím udělá málokomu opravdovou radost.

Vyrábí Tibet nějaké zboží, které se v Číně nevyrábí?

Velmi málo. V podstatě jsem tam kromě nějakého lokálního spotřebního průmyslu neviděl nic, co by stálo za řeč. Tibetanům připadá velmi obtížné stát ve fabrice u pásu. Jsou národem pastevců, rolníků a mnichů, ale rozhodně nemají nic společného s průmyslem. Ani řemeslná výroba se tam příliš neuchytila.

Existuje vůbec nějaký tibetský produkt, který je k mání v centrální Číně nebo ve světě?

Tibetská medicína je velmi populární. Ve Lhase je několik fabrik, vyrábějících tradiční tibetské léky, které se prodávají po celé Číně. Pod tlakem vašich otázek jsem nucen říct, že Tibet nejspíše získá podobu živého skansenu a turistického cíle. Nejen pro cizince, kterých je tam dost, ale i pro Číňany. Nejžádanějším produktem bude Tibet sám.

Domníváte se tedy, že náš požadavek osamostatnění Tibetu je špatně položená otázka?

Zajímavá je otázka jiná. Proč tolik pozornosti budí Tibet a nikoliv jiné oblasti či národy Číny. Mongolové jsou národ také pastevecký, také lámaistický, taky s monastickou tradicí, jsou také utlačovanou minoritou ve vlastní zemi, jejich kláštery byly také zničeny, ale už ne zdaleka tak pěkně obnoveny, a nešťěkně po nich pes, což je pozoruhodné. Z jakého důvodu se Tibet dostal do průsečíku všeobecné pozornosti a jiné minority a jejich osudy nikoliv? Problém Tibetu je jistě vážný a čínská vláda se kolem toho točí velmi obezřetně, neboť ví, že celý problém je velmi bedlivě sledován z Evropy i z Ameriky. Je pochopitelně otázka, jak celá věc dopadne, ale jak už jsem několikrát opakoval: návrat tohoto dalajlámy a osamostatnění Tibetu čekat v podstatě nelze.

Mongolové mají svého lámu, svoji vrchnost?

Mongolové mají úplně stejnou tradici, láma převtělenec, chutuchtu z Urgy, pozdějšího Ulánbátaru, byl vladařem všech Mongolů. Bohužel jsem se nezajímal, zda v postsovětském Mongolsku došlo k nějakému znovunalezení tohoto lámy (předpokládal bych, že ano). Na každý pád byly ve třicátých letech mongolské kláštery zničeny mongolskou a sovětskou armádou mnohem hůř než kláštery tibetské. Většinou je rozstříleli dělostřelectvem, někdy i s mnichy. A nejsou peníze na jejich obnovu, protože by se musely postavit z větší části znova. Osud mongolské kultury je mnohem smutnější než osud Tibetu. Tibetané jako národ jsou velmi veselí, bezprostřední, ale také se zálibou v kanadských žertících. Národ má dlouhou nejen mnišskou, ale také loupežnickou tradici. „Kéž jsou všechny bytosti šťastné,“ říkali tibetští loupežníci, když



Bódhisattva Vadžrapáni (Čhagnadordže)

vyráželi ráno do práce. A ono se to s tím buddhismem v jejich mysli moc netlouklo. V lámaistických klášterech je několik set mladých mnichů, což jdou hoši nezřídka velmi drsní. Naše evropská představa mnicha jako takové neduživé pobledlé postavy, zahalené v kutně, dostává v Tibetu na frak. V minulosti mívaly kláštery i své vlastní armády, které se cvičily v bojových uměních a z těchto mnichů-bijců šla velká hrůza. Dnes je to pochopitelně zakázáno, ale i tak bych od řady nynějších mnichů nechtěl facu držet. Kabinetních učenců je mezi mnichy jen určitá malá frakce.

Když přejedete etnické hranice mezi Mongolskem a Tibetem, jaký rozdíl spatříte?

Já jsem nebyl v samostatném Mongolsku, jinak řečeném Mongolsku vnějším. Byl jsem jen v severních částech Číny kde Mongolové tvoří dnes již minoritní část obyvatel. Obecně vzato se tvrdí, že mongolská kultura neměla tu rafinovanost jako tibetská. Lámové přetvřelenci se také do Mongolska tradičně vozili z Tibetu. Mongolové platili vždy za dobrosrdečné a naivní. K tibetským schopnostem patří třeba dovednost sprádat rafinované intriky, což mezi Mongoly nikdy nemělo hlubší tradici, nicméně Mongolové byli vždy národ velmi zbožný a údajně má mongolština jen dvě hlavní nadávky: „Ty Ruse!“ a „Ty Číňane!“ Obě jsou velmi neslušné a nemají se používat bez dobrého důvodu. Mongolové sami na mě působili velmi dobrým dojmem. Viděl jsem celou řadu klášterů s převážně mongolským osazenstvem, jinak na Wu-taj-šanu a jednak ve městě Čeng-te a co do jevové stránky, zdobení klášterů, typu soch, se mongolské a tibetské

kláštery od sebe sotva liší. Koneckonců mongolské písmo je transmutací písma tibetského.

Rozumí si oba národy, když spolu mluví?

Nerozumí. Ty jazyky se od sebe liší minimálně jako čeština a maďarština, s tím ovšem, že existuje celá řada slovních výpůjček, čili sem tam něčemu porozumět mohou.

Spojuje je písmo tak, jako spojuje centrální Čínu?

Typ písma je podobný, ale ta písma jsou fonetická, tedy slabičná, čili i když by někdo dokázal napsat toho druhého národa správně přečíst, není z něho příliš moudrý. Tradičně vzdělaní Mongolové umějí tibetsky, protože to byla intelektuální řeč lámaistického světa. Lámaismus sahal až ke Kalmykům na dolní Volze, čili to byl velký kulturní okruh.

Byla tato cesta technicky náročnější než po centrální Číně?

Podstatně. Komunikace jsou nesrovnatelně horší. Rozdíly ve výšce také dávají člověku zabrat. Pobyt nad 4000 metrů už mi nedělá dobře. Ono málokomu. Všechny tam více méně bolí hlava, nemohou spát, krvácejí z nosu, zadýchávají se při cestě do kopce. Čínští turisté si s sebou často vozí vaky s kyslíkem a ten v drobných dávkách mlsají. Pohybovali jsme se automobily, přes jeden horský hřbet i na koních. Možnost najmout si dodávku je tam prakticky všude, silnice, kromě těch nejhlavnějších, jsou však neobyčejně špatné. Po některých se dá jet maximálně rychlostí 5 km v hodině, čili je to taková pohodlnější chůze.

Vratme se ke krátkým dojmům z centrální Číny, která vás před čtyřmi lety obromila.

Čína opět zbohatla a strašně se tam staví. Stavební ruch je cosi jako celočínská nemoc. Číňané neobyčejně rádi stavějí a neobyčejně rádi bourají. Je zcela běžné, že nějakou čtvrt obeženou zdí, potom strhnou a postaví tam něco zcela jiného, než tam bylo. Je to věc spíš běžná než vzácná. I v Tibetu se hodně staví. Teď například železnice do Lhasy z města Golmud, což je osada ležící na bývalé hedvábné stezce. Odtud už vede trať do Pekingu. Celková délka nové trati Peking-Lhasa bude měřit 3800 km. Viděl jsem poprvé v životě stavět železnici. To drážní těleso je obrovské, byť zatím bez kolejí a táhne se stovky a stovky kilometrů. Už tam postupně vznikají nádražíčka na místě různých tibetských zapadákovů. Jména těch nových stanic znějí v čínské verzi vždy mnohem lépe než v tibetské, zhruba ve stylu: Studené bláto-Statečný železničář, Chcíplý pes-Světlá budoucnost.

Ty nové stanice se již obklopují vesnicemi?

To zatím ještě ne, protože tam nejezdí vlaky, ale za dva roky, až bude železnice hotová, se bude moci pražský Klub přátel starého Tibetu najmout lehátkový vůz a za týden jsou ve Lhasa na hlavním nádraží.

Kudy?

Via Moskva, Almaty, Urumči, Golmud, Lhasa. Lhasa je město, kde byl dřív internet než železnice.

Čili internetové kavárny jsou tam běžné?

Ano.

Převažuje ve Vás i po této návštěvě pocit, že Čína se stane hegemonem a vy se budete v taláru předvádět turistům jako český národopisný znak?

Převažuje. I cesta našeho pana prezidenta do Číny mě v tom utvrdila. Je nutno – a nemyslím to ironicky – pochválit jeho schopnost anticipace, pokud se týká budoucích zdrojů moci. Že nejezdí do nejvyšší slávy již zaživšího Bruselu, ale do mocenského centra východního, jehož hvězda teprve stoupá. Vládcové závislých knížectví, a k nim patřil také Tibet, ale bylo jich neskonale víc – Ásam, Tonkin, Annam, Korea aj. –, jezdívali pravidelně do Pekingu, ti z nejbližšího okolí každoročně, a přiváželi tribut, což většinou nebyly peníze, ale specifické produkty té které země. V našem případě by to bylo broušené sklo a pivo z města Pil-sen. A zase: protože Syn nebes, čínský císař, byl velmi bohatý a musel se ukázat, tak si ti závislí vládcové odváželi protitribut, většinou mnohem větší než jaký přivezli. Také to nemuselo být jen ve zlatě, stříbře a podobných komoditách, ale často to bylo něco velmi nehmotného, třeba stipendijní místa v čelných buddhistických kláštorech nebo rozmanité patenty a know-how – v dnešní době výhodné hospodářské kontrakty. Mohu říct, že cesta Václava Klause měla všechny tyto aspekty a pozoruhodným způsobem zapadá do schématu, jakým vládcové tributárních zemí do Říše středu jezdili. Opakuji: neříkám to s ironií a arogancí, ale jakýmsi způsobem to o povaze čínské dominance ve světě a našemu vztahu k ní přeci jenom vypovídá.

Ptal se Jan Kašpar

Komunikační strategie Vietnamců – Domažlice

Jana Thomayerová

Bývalý okres Domažlice patří k těm bývalým okresům České republiky, v nichž vietnamské obyvatelstvo vytváří početné, lokálně ohraničené komunity. Při sčítání lidu, domů a bytů v roce 2001 se z celkového počtu 58 844 osob bydlících v tomto okrese přihlásilo k vietnamské národnosti 301 mužů a žen. Procentuelně vyjádřeno se jednalo o 1,4 % obyvatelstva okresu. Tento počet však zahrnoval pouze osoby bydlící, tedy v bytech policejně hlášené Vietnamce, kteří deklarovali svou národnost. Centrální registr obyvatel okresu Domažlice evidoval k 31. 12. 2002 celkem 430 vietnamských státních občanů.

Nejvíce se vietnamští prodejci koncentrují v samotných Domažlicích a dále také v příhraničním území – buď přímo u hraničních přechodů s Německem nebo v blízkých vesnicích – např. v Chodově, Klenčí pod Čerchovem, České Kubici a Kdyni.

Vietnamská komunita v bývalém okrese Domažlice je komunita mladá a genderově vyrovnaná. Věkový průměr činí dnes zhruba 25 let, přičemž nejpočetněji jsou mezi Vietnamci zastoupeny osoby mezi 28–35 lety a 1–7 lety, tedy generace rodičovská a generace dětí předškolního věku.

Téměř všichni Vietnamci na Domažlicku se živí stánkovým prodejem. Pouze někteří z nich mají k prodeji svého zboží pronajaty zděné prostory, popřípadě průchody domů. Sortiment vietnamského zboží se neliší od ostatních vietnamských prodejců v České republice, to znamená, že i zde Vietnamci obchodují především s textilem, obuví, upomínkovými předměty – např. sádrovými sochami, trpaslíky, skleněnými deko-

racemi, obrazy a elektronikou. Nově se začínají Vietnamci orientovat i na obchod s ovocem a zeleninou.

Vztah české většiny k vietnamské menšině není příliš přátelský, odráží se v něm odstup hraničící s přezíráním a sebenadřazováním. Vietnamci jsou ve velké míře považováni, zejména kvůli svým obchodním aktivitám, trhoveckému prodeji a orientaci na levné méně kvalitní zboží, za druhořadé obchodníky, což se odráží i v jednání s nimi. Tento přístup samozřejmě ovlivňuje i chování samotné vietnamské minority. Vietnamci i přesto, že žijí často v bytech, jejichž pronajímatelem je Čech, a jejich sousedé jsou také často Češi, tvoří uzavřené komunity. Neprojevují téměř žádné snahy o proniknutí do české společnosti. Přátelské kontakty s Čechy a smíšené sňatky, kterých existuje řádově desítka, jsou dosud výjimečné. Kontakty mezi dospělými se navazují zejména na základě placené péče o vietnamské děti předškolního věku, na níž jsou nájímány české ženy, či při zaměstnávání Čechů jako prodavačů a prodavaček v kamenných vietnamských obchodech. Mezi dětmi se jeví styky s jejich českými vrstevníky běžné a bezproblémové.

I přes malé kontakty s většinovou společností vykazuje vietnamská komunita na Domažlicku silnou snahu se integrovat. Vietnamci si nekladou vůči většinové společnosti žádné požadavky co se týče vlastní školy či jiné organizace, která by byla čistě jejich. Naopak své děti posílají výhradně do českých škol, snaží se jednat s úřady i obecně na veřejnosti bez tlumočnicka.

Dětem dávají česká křestní jména, ženy začínají ke svému příjmení přidávat koncovku -ová a někteří z Vietnamců již požádali o české občanství.

V souvislosti s takto nastaveným reálným klimatem vzájemných vztahů českého a vietnamského obyvatelstva na Domažlicku jsem si položila otázku komunikační a zdvořilostní strategie, kterou používají vietnamští stánkoví prodejci při jednání s úřednicí Městského úřadu v Domažlicích. Komunikační a zdvořilostní strategie Vietnamců jsem sledovala strukturovaným nezúčastněným pozorováním, při kterém jsem se zaměřila na čtyři složky těchto konkrétních kontaktních situací:

1. Navození „příznivého“ klimatu jednání a vstřícnosti úředníka
2. Způsob přednesení žádosti
3. Strategie při odmítnutí žádosti
4. Využívání jazykové a mimojazykové komunikace při všech těchto situacích.

Výzkum jsem uskutečnila ne Městském úřadu v Domažlicích, v kanceláři odboru stánkového prodeje, v březnu roku 2003 (5. 3. 2003), za mimořádné a pro vietnamské stánkaře stresové situace.

Městská rada v Domažlicích po dohodě s pracovníky památkového ústavu a občany města rozhodla, že od 1. 4. 2003 zredukuje tradiční střední trhy, konané na Náměstí Míru v Domažlicích již od roku 1995, a to tak, že zruší povolení k provozování trhů na dolní části náměstí a jako prodejní plochu ponechá pouze část horní, přičemž standardní rozměry jednoho stánkového místa nesmí být menší než 8m². Menší stánky byly přesunuty do aleje nacházející se vedle náměstí, která však již nebyla tak atraktivní. Celková kapacita prodejních míst se tedy výrazně snížila. Kapacita míst určených pro vietnamské prodejce byla z celkového počtu 80 snížena na 10. Snahou vedení města také bylo oddělit od sebe

stánky Vietnamců a Čechů. Důvod tohoto rozhodnutí mi nebyl pracovníky Městského úřadu v Domažlicích sdělen.

Podle běžné praxe v kanceláři stánkového prodeje přicházeli každou středu, v den trhů, na odbor stánkového prodeje jednotliví prodejci, aby si zakoupili stánková místa. Ještě před restriktivním rozhodnutím městské rady Domažlice si ti prodejci, kteří na svá místa jezdili pravidelně, mohli předplatit pro toto místo rezervaci. Městská rada zrušila i tuto praxi a ustanovila, aby úřednice odboru stánkového prodeje samy rozhodly, kdo nová místa od 1. 4. 2003 dostane. Rozhodovat měly podle třech kritérií:

- a) Sortiment zboží prodejců
- b) „Věrnosti“ domažlickému náměstí jako prodejnímu místu
- c) Kvality jednání s úřady

Úřednice odboru stánkového prodeje nepřijaly tento úkol vstřícně. Považovaly jej za nesnadný, kontroverzní a obávaly se útoku ze strany Vietnamců i nesouhlasu českých prodejců. Při placení prodejních míst na tržové dny v březnu musely každého prodejce zvlášť seznámit s rozhodnutím Městské rady o nové organizaci stánkového prodeje, platné od 1. dubna 2003.

Právě za této nepříznivé situace jsem provedla konkrétní pozorování komunikačních strategií Vietnamců ve styku s úřednicemi a vyvodila jsem následující závěry:

Nejvíce uplatňovaným způsobem, jakým se snažili vietnamští prodejci zapůsobit na kontaktnou kompetentní úřednici a dosáhnout možnosti koupit si předem rezervaci na prodejní místo, bylo předstírané jazykové nerozumění. Vzhledem k tomu, že stánkový prodej funguje v Domažlicích na náměstí již od roku 1995 a řada vietnamských prodejců tam působí již od této doby, není možné, aby všichni bez rozdílu za tuto dobu nebyli schopni základní konverzace, která je samozřejmě

nutná (a prokazatelná) i ve styku se zákazníky. Předstíráním neschopnosti porozumět nejen psané vyhlášce, ale i slovnímu (často polopatickému) vysvětlení úřednice samotné, získávali Vietnamci nejen čas na promyšlení další strategie, ale zároveň zkoušeli trpělivost úřednice. Postáváním v kanceláři a předstíráním, že nehodlají své místo opustit se snažili dosáhnout toho, že úřednice nakonec ustoupí a vyhoví jejich žádosti. Jako základní strategii uplatňovali neodbytnost, vícekrát zopakovanou argumentaci, která operovala s právem tradice **prodeje** (i **nepravdivé**) a to nejen tradice **své**, ale i svých **příbuzných**, a která byla založena na jednom stále opakujícím se tvrzení, jež v zásadě popíralo realitu. Zajímavé bylo, že v žádné argumentaci nebyl během mého pozorování použit ani jeden sociální argument.

Jiným typickým prvkem chování Vietnanců při úředním jednání bylo udržování jisté vzdálenosti od úřednice, s níž jednali. „Zdvořilostní“ odstup udržovali Vietnamci i tím, že se nedívali úřednici při rozhovoru do očí, ale měli sklopené oči k zemi a mírně přikrčený postoj. Snažili se být nenápadní, submisivní, asertivní.

Vietnamci neradi vystupovali sami. Suvěreněji se cítili nejčastěji v doprovodu dalších členů rodiny či přátel, které chápali a využívali jako podporující a jistým způsobem psychicky působící nátlakovou skupinu. Komunikace skupiny s úřednicí pak probíhala tak, že všichni Vietnamci se nejdříve domlouvali společně, aby pak jeden z nich vystoupil, zpravidla ten, jenž uměl nejlépe česky, zatímco ostatní mlčky přikyvovali.

Velmi typické bylo rovněž neustálé přikyvování, přitakávání na vyjádření úřednice a několikrát opakovaný pozdrav při vstupu

a při odchodu z kanceláře, což lze interpretovat jako stylizace do jakéhosi podřízeného postoje.

Výsledky pozorování doložily, že se Vietnamci ve styku s úřady chovali podle jednoho modelu, pouze s menšími nuancemi. Na počátku rozhovoru či jakéhokoliv kontaktu vždy předstírali, že nerozumí a nechávali si informace několikrát zopakovat. Všichni bez rozdílu se rovněž snažili si při rozhovoru udržet dostatečný odstup (vzdálenost) od úřednice a zaujíмали přikrčený postoj, jímž spolu s ostýchavým úsměvem a neustálým přikyvováním či přitakáváním vyjadřovali dojem podřízeného postavení. V žádném případě nezačínali rozhovor sami, vždy vyčkávali na výzvu či na otázku. Jejich odpovědi byly často jednoslovné a tiché. V situacích, kde bylo nutné prosadit svůj zájem, se nehádali, ale neustále opakovali stejné argumenty, a to i přes to, že úřednice dala jasně najevo, že tyto argumenty nemusely odpovídat pravdě. Časté bylo společné jednání ve „nátlakových“ skupinách, v mnohých případech blízkých příbuzných. Svoji vytrvalost využívali také nereagováním na ignorování svých požadavků, neodcházeli, nýbrž stáli na jednom místě a čekali až se na ně opět obrátí pozornost. Jediné, na co Vietnamci zareagovali okamžitým odchodem, bylo upozornění úřednice, že přivolá policii.

Podobně zapůsobilo nejspíše i rozhodnutí o rozdělení prodejních míst podle nové vyhlášky. Po té, co byla 1. 4. 2003 zveřejněna jména těch, kterým bylo umožněno v prodeji pokračovat, namísto úřednicemi očekávaných výhrůzek či útoků, nastal naprostý klid. Ti, co neuspěli, se stáhli a nesnažili se vyvolat otevřený střet s úřady.

The strategy Vietnamese stallholders adopt in dealing with Czech authorities

Jana Thomayerová

In March 2003, a research was carried out in the Stall Trading Section of Domažlice Municipal Authority with the aim of describing the strategy Vietnamese stallholders adopt in dealing with Czech authorities, namely in a difficult situation resulting from the Local Council's decision to reduce the number of stalls in traditional markets on the Town Square. The situation had to be defused by female clerks of the Section. The research was conducted by employing a method of disinterested observation. It was found out that Vietnamese traders mostly followed a policy of pretending they were unable to under-

stand what clerical workers were telling them. In this context, a considerable persistence and pushiness of the Vietnamese was noticeable, which often made the clerical workers lose their temper. In order to push their demands, the Vietnamese kept repeating the same arguments, which more often than not were untrue. The Vietnamese were never first to ask questions, always waiting for the clerks to begin. Whenever an individual trader had failed, the Vietnamese negotiated as a group, which always had its own speaker. Only when they were threatened that the police would be called, did they immediately leave the market place. When they succeeded in their negotiations, they used a policy of pretending a subordinate position, expressed by nodding, agreeing, bows or repeated greetings.

Pískovcové převisy středních a severních Čech: jejich vznik, sedimenty a paleoantropologický význam

Václav Cílek

Historie výzkumu

Koncem roku 2003 byla publikována obsáhlá monografie J. Svobody a kol. (2003) „Mezolit severních Čech“, která se zabývá komplexním výzkumem pískovcových převisů. Tři hlavních sezón výzkumu – ve Lhotě z Dubé, v údolí Peklo u České Lípy a pod vrchem Spravedlnost u Chřibské v Českém Švýcarsku se účastnily desítky studentů IZV UK. V tomto článku shrnuji základní poznatky výzkumu, který přinesl zejména o působení lovecko-sběračských mezolitických tlup během jednoho desetiletí více poznatků než celá dosavadní historie výzkumu českého a moravského mezolitu. Článek sám představuje jenom stručný výčet získaných výsledků a omezený výběr literatury. Podrobnější popis a katalog lokalit je uveden v monografii.

V roce 1984 se začal V. Cílek zabývat problémy vzniku pískovcového reliéfu. Počáteční myšlenka práce byla taková, že v souvrství pod úpatím skal musí být zachován fosilní záznam toho, jak je skalní masiv erodován, jak ubývá. Skutečně se ukázalo, že např. úlomky dobře vyvinutých voštin bylo možné nalézt již ve vrstvách pocházejících již ze staršího holocénu a že tedy již v té době musely být povrchy skal pokryty voštinami, což může indikovat jejich pleistocenní základ. Na několika místech v okolí Dubé asi 60 km s. od Prahy byly pod pískovcovými převisy učiněny nálezy vápnitých fosiliferních souvrství a zatím ojedinělé archeologické nálezy, které byly předány J. Svobodovi. Postupně se začal koncem 80. let kolem společných přírodovědných

a archeologických výzkumů vytvářet širší multidisciplinární tým, jehož výsledky jsou shrnuty v asi dvou desítkách prací (viz Svoboda a kol. 2003). Na Českolipsku již dříve působil V. Ložek a později J. Svoboda, ale teprve nálezy nových lokalit, účast studentů a získání prestižního grantu National Geographic Society otevřely novou éru výzkumů.

Základním motivem dlouhodobého výzkumu byl výzkum sedimentárních sekvencí a objasnění paleoenvironmentální charakteristiky zejména holocenního prostředí v návaznosti na archeologickou situaci. Metoda terénního výzkumu spočívala v důkladné místní rekonstrukci, při které byly postupně sondovány v oblasti mezi Dubou, Dřevčicemi a Zátyním na ploše cca 5 x 5 km všechny větší převisy. Další, již méně podrobné vyhledávací práce proběhly na Českolipsku, v okolí Hradčan a Doks, dále na území Labských pískovců, Broumovska a ojediněle i v Českém ráji. Celkové množství všech zkoumaných lokalit se týká asi 140 míst. Většina lokalit leží v pruhu širokém asi 20 km mezi Mělníkem na jihu a státní hranicí na severu. V roce 1999 byla první fáze výzkumu ukončena, protože v té době již bylo zjištěno asi 30 lokalit s fosiliferními vrstvami či mezolitickým osídlením a četné další lokality s mladším osídlením. Výzkum mezolitických převisů inspirovaný našimi výzkumy je plánován německými archeology v Saském Švýcarsku.

Pískovcová krajina

Skalní města jsou zejména vyvinuta ve

svrchnokřídových kvádrových pískovcích jizerského souvrství. Pískovce jizerského souvrství vytvářejí členitý, skalnatý reliéf skalních měst a jim příbuzných tvarů. Jsou málo úživné, jejich půdní kryt je tvořen rankerem či regozemí a jen v místech, kde vystupují ostrůvky, dnes již většinou dekalifikovaných spraší, se objevují bohatší ostrůvky lesní vegetace a obvykle terasovaná středověká či novověká pole rozptýlené kolonizace krajiny. Na kvádrových pískovcích se nedaří zemědělské produkci a tak zde převládá lesní krajina charakteristicky krytá bory s rozptýlenými enklávami dubů a na hlubších půdách a v okolí neovulkanitů i bučin.

Ve sledovaném území s hustým mezolitičtým osídlením můžeme pozorovat tři základní typy reliéfu. Nejvyšší patro krajiny je tvořeno vystupujícími suký neovulkanitů i poněkud nižších pískovců. V mezolitu byla pravděpodobně kryta listnatým lesem s převahou doubrav. Nejnižší patro krajiny náleží hluboce zaříznutým údolím a plošně poměrně rozsáhlým systémům skalnatých roklí a hřbetů sahajícím až nad zemědělskou krajinu. Charakteristickým lesem tohoto patra jsou bory. Jeho nejspodnější část je tvořena bývalými mokřady, močály a jezery, které byly postupně zazemňovány či od středověku postupně vysušeny či proměňovány na soustavu rybníků. Mezolitičtí osídlení je přednostně vázáno buď na přímé okolí vodních ploch (Stvolínky, Holany) anebo na ekotonní rozhraní dnešní ploché zemědělské a skalnaté lesní krajiny, takže tehdejší mezolitičtí mohli využívat výhod obou prostředí.

Pískovcové oblasti díky chudému substrátu, vysoké energii reliéfu, specifickým procesům zvětrávání a intenzivní epizodické erozi představují velmi dynamický typ krajiny, ve kterém se objevuje výrazně vyvinutá sukcese krajinných typů, z nichž každý má

svoji specifickou vegetaci, charakter půdního pokryvu a tím i využití krajiny. Zatímco např. v černozemní oblasti můžeme hovořit o oscilaci mezi několika základními typy krajiny, tak u pískovcových oblastí se většinou jedná o nevratné změny. Často se zde jedná o tak citlivý krajinný typ, že změny jsou pozorovatelné i v měřítku lidského života – od roku 1960 tak můžeme uvést nápadné změny v zemědělství, migraci obyvatel (poválečný odsun, přístěhovalectví), zčernání povrchů skal, intenzifikaci solného zvětrávání, invazi vejmutovky, zarůstání části zemědělské půdy apod.

Vznik pískovcových převisů a jejich typologie

Pískovcové převisy jsou běžné ve všech skalních městech a pískovcových krajinách. Jejich celkový počet v ČR je obtížně odhadnutelný, ale pohybuje v rozmezí prvních několika tisíc. V každém případě v Čechách několikanásobně převyšuje počet krasových jeskyní. Pokud např. v Českém krasu nese nějaké archeologické doklady většina osídlitelných (a často i neosídlitelných) jeskyní, je nutné dívat se na sedimentární výplně pískovcových převisů jako na potenciální archeologický zdroj, jehož holocenní význam je srovnatelný s krasovými oblastmi či ještě větší. Téměř všechny vchodové partie větších jeskyní byly vykopány ještě v 19. století, zatímco výplně pískovcových převisů jsou či byly donedávna téměř nedotčené. V současné době jsou převisy ohroženy jak sídelními trampskými úpravami, tak i hledači pokladů vybavenými detektory kovů.

Pískovcové převisy v zásadě vznikají čtyřmi hlavními způsoby anebo jejich kombinací:

- **boční erozí říčního toku** (příklady: Jizera, časté v Labských pískovcích, vzácné v Českém ráji a na Kokořínsku). Jedná se obvykle o nižší (2 až 4 m vysoké), až něko-

lik metrů hluboké převisy, jejichž průběh bývá obloukovitý. Je pravděpodobné, že i některé převisy Labských pískovců ležící vysoko nad současnou erozní bází mají říční původ.

- **v litologicky kontrastních partiích**, hlavně na lépe propustných polohách hrubozrnných pískovců až slepenců (běžné ve všech pískovcových oblastech). Jedná se obvykle o menší převisy.
- **působením kapilární vody** a solného zvětrávání (běžné ve všech pískovcových oblastech). Tento mechanismus hraje pravděpodobně hlavní roli při tvorbě menších a středních převisů. Dokladem je opakovaně pozorovaná skutečnost, že téměř všechny převisy se vyskytují na bázi skal v kontaktu se svahovinami či půdami, které jsou zdrojem kapilárních roztoků.
- **odlamováním exfoliačních šupin**. Odlamují se na převislých skalách, nebo v místech, kde již vznikl drobný převis. Exfoliační šupiny se pak hromadí ve výplních, kde se rychle rozpadají na písek, který je průběžně odnášen dolů po svahu. Jizvy po opadu bývají setřeny solným aj. zvětráváním. Tímto mechanismem vznikají jedny z největších našich pískovcových převisů a to zejména na Kokořínsku, Českolipsku a v Labských pískovcích.

Celkově je při vzniku převisů nutné zdůraznit kombinovaný účinek několika hlavních zvětrávacích procesů, z nichž nejdůležitější jsou vázány na zdroje kapilární vody ať již v poréznější části skalního masivu nebo na kontaktu s půdní vlhkostí. Voda je nositelem roztoků a tím podmiňuje intenzitu solného, mrazového a biogenního zvětrávání. Z typologického hlediska můžeme rozlišit tři základní typy pískovcových výklenků:

1. **Jeskyně**. Jedná se o prostor, která je delší

než širší. Její velikost je taková, že se v ní může ukrýt dospělá osoba.

2. **Převis**. Je širší než delší, jeho výška umožňuje pohyb osob a obvykle se pohybuje v prvních několik metrech. Převis má výrazně vyvinutý strop, který je rozlišitelný od zadní stěny převisu.
3. **Převislá skála**. Vytváří vysoké, ale velmi mělké převisy. Výška může dosáhnout 20 i více metrů, hloubka je obvykle menší než 2–3 m. Nemá strop, ale jen převislou zadní stěnu.

Sedimentární výplně

Přirozená sedimentace: Na rozdíl od antropogenně ovlivněné sedimentace, která je schopna vytvářet složitá, různě zbarvená souvrství vzniklá, jak lidskými úpravami převisů, tak i nerovnoměrným přínosem různých cizorodých materiálů, má přirozená sedimentace vcelku jednoduché, shodné rysy v téměř celém sledovaném území. Na bázi převisů někdy nalézáme tenkou (1–3 cm) polohu hnědého jílu nápadně podobného spraši se zhroucenou strukturou nebo prachovici. Eolický původ tohoto materiálu je pravděpodobný, protože byly zkoumány makroskopicky podobné sedimenty vyplňující mezerní hmotu sutí ve vrcholové partii Milešovky a bylo zjištěno, že obsahují křemenná zrna, která se v okolní hornině nevyskytují a jež se dají vysvětlit jen colickým přínosem. Žlutá, vápnitá spraš s charakteristickými bílými, vápnatými pseudomyceliemi byla nalezena jen výjimečně (Proškův převis u Zátyní, převis v Uhelné rokli v Hradčanských stěnách, Krápník u Dubé). V pískovcových oblastech se opakuje situace známá z krásových území, kde většina profilů zasahuje jen do pozdního glaciálu a starší vrstvy jsou denuďovány. Intenzita denudace je následkem snadné erodovatelnosti u pískovcových převisů ještě vyšší. Je velmi obtížné před-

stavit si, jak vlastně vypadala krajina středoevropských pahorkatin koncem glaciálu, protože absence starších vrstev ukazuje na velmi intenzivní odnos a na značných plochách na téměř úplné odstranění půdního pokryvu.

V několika případech (charakteristicky v převisu Pod zubem v údolí Peklo, ale i u dalších lokalit v údolní poloze) byly pod mezolitickým osídlením nalezeny poměrně hrubozrné, velmi čisté, místy až kamínkovité přívalové sedimenty. Ty jednak potvrzují pozorování o intenzivní erozi/denudaci konce glaciálu, jednak upozorňují na možný mechanismus vzniku rozsáhlých, dnes suchých údolí. Domníváme se, že koncem glaciálu docházelo k tání sněhových či firnových polí. Podloží mohlo být částečně zmrzlé a tím nepropustné. Veškerá voda tak musela odtékat periodickými, místy asi značně vodnatými toky. Terénní pozorování ukazují, že většina pískovcových bloků podléhá v půdním pokryvu relativně rychlé dezintegraci. Tyto periodické toky pravděpodobně transportovaly hlavně rozpadlý pískovec.

Přirozená holocénní sedimentace má vcelku jednoduchý průběh. Na povrchu pod regozemí či rankerem do hloubky 20–40 cm obvykle nalézáme vybělený písek. Na Kokořínsku, ale i v jiných územích se někdy objevuje v hloubce 5–10 cm pohřbený humózní horizont vzácně s novověkými zeleně glazovanými či středověkými střepey (Zakšín). Tento horizont pravděpodobně odpovídá zvýšené erozi v době středověké kolonizace. Pod vyběleným pískem se obvykle objevuje několik dm žlutavého či narezlého písku, který opět přechází do světlejších písků pozdního glaciálu. Barevnost souvrství je do značné míry ovlivněna epigenetickými procesy loužení a srážení hydroxidů železa. Jiným velmi důležitým rysem některých převisů je existence spa-

daných pískovcových bloků, které se vyskytují pod mezolitickým osídlením, které na ně může přímo nasedat (Jezevčí převis v Labských pískovcích). Mezolitické osídlení tak opakovaně datuje epizodu skalního řícení do konce glaciálu či počátku holocénu.

Karbonátové polohy

Pravděpodobně nejvýznamnějším rysem osídlených pískovcových převisů je přítomnost obvykle 1–3 cm (maximálně 5,5–7,5 cm) mocných, šedých, jakoby jílovitých poloh. Často obsahují uhlíky, zlomky pazourků a přepálených pazourků, drobné štěpinky kostí. Jílovitý vzhled je ve skutečnosti způsoben přítomností velmi jemnozrného kalcitu. Karbonátové horizonty obsahují 11,9 až 81,7 hm.% kalcitu. Průměrný obsah karbonátu je 48,9 hm.%. Doprovází je zvýšené obsahy fosforu mezi 0,19 až 2,43 hm.% P₂O₅. Průměrný obsah je 1,13 hm.% P₂O₅. Obsah organického uhlíku je nízký – obvykle pod 1 hm.%.

Karbonátové vrstvičky bývají někdy vyvinuty jako dvojice vrstev, jindy se mohou až 4x opakovat (Bezdež). Nejčastěji vystupují v rámci mezolitického souvrství, ale byly zjištěny v relaci s mladšími pravěkými kulturami a v převisu Pod křídlem i s trampským ohništěm z doby mezi světovými válkami. Písek pod i nad karbonátovými polohami může obsahovat 1–3 hm.% kalcitu v podobě světlých, někdy křídovitých povlaků až bílých, krátkých „pseudomycelií“ Karbonátový horizont obvykle leží hlouběji než 40 cm pod povrchem (běžně 60–120 cm). Význam těchto vrstev je dalekosáhlý:

- Umožňují zachování měkkýšů a kostí a tím otevírají celé rozsáhlé regiony ke studiu paleoenvironmentálních podmínek v holocénu. Významným výsledkem je rozeznání subboreálu jako období velké environmentálního kolapsu (tzv. lužické katastrofy).

- Umožňují zachování lidských zbytků a kostěných nástrojů.

Problém obsahu karbonátu v půdních a sedimentárních pokryvech pískovcových oblastí má závažné dopady na poznání vegetačních poměrů. Na mnoha místech Kokořínska a dalších pískovcových oblastí zcela převládá chudá borová monokultura (*Pinus sylvestris* L.), ale nálezy malakofauny svědčí o podstatně úživnějších půdách a odlišné vegetaci první poloviny až dvou třetin holocénu. Vznik karbonátových poloh se tak stal jedním z klíčových problémů celého výzkumu.

Hodnoty ^{13}C a ^{18}O v karbonátových polohách byly korelovány s obsahem fosforu a mezi sebou navzájem. Bylo provedeno několik modelů izotopové frakcionace za různých podmínek a s různými výchozími materiály, ale ani v jednom případě jsme nebyli schopni se věrohodně přiblížit naměřeným hodnotám. Teprve pokus K. Žáka, při kterém bylo spalováno dubové dřevo a popel byl analyzován jednak na obsah karbonátu, jednak na jeho izotopové složení objasnil celou situaci. Obsah karbonátu v popelu je překvapivě velký – 20–37 hm. %. Jeho izotopové složení $^{13}\text{C} = -26,3 \%$, a for $^{18}\text{O} = -15,8 \%$ (PDB) přesně odpovídá průměrným naměřeným hodnotám pole karbonátových horizontů pískovcových převisů.

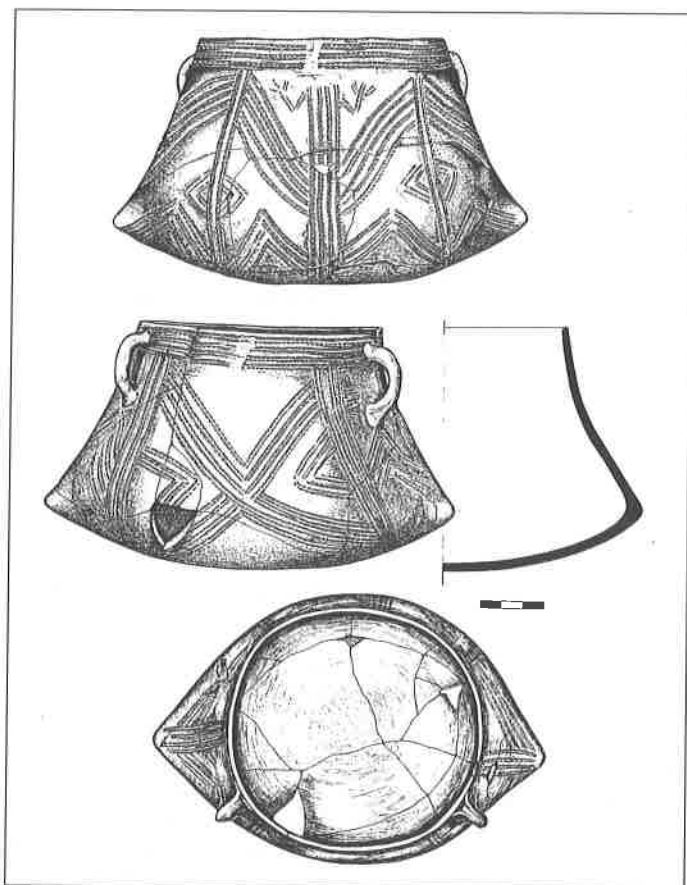
Archeologie

V průběhu výzkumů bylo objeveno 30 nových mezolitických lokalit, z nichž většina obsahuje i mladší keramický materiál několika různých kultur od neolitu až po novověk. Necelé dvě desítky převisů byly důkladně zkoumány, v ostatních proběhly jen orientační sběry. Celkem bylo získáno mnoho tisíc kamenných artefaktů, 4 lidské zuby, jeden zlomek lidské lebky pravděpo-

dobně upravený jako závěsek, několik tisíc keramických fragmentů, malý soubor mezolitických kostěných nástrojů a řada středověkých a novověkých nálezů. Souvrství dále obsahovala organické materiály jako jsou uhlíky, kosti a méně často rostlinné makrozbytky. Vápnité polohy pomohly uchovat místy velmi bohaté měkkýší fauny (viz Svoboda et al. 2003).

Mezolitické osídlení je vázáno na dvě významnější fáze – mladší zhruba před 7 tisíci let a starší 9–10 tisíc let. Osídlení je dvojího typu – jednak otevřená (letní ?) tábořiště v okolí vodních ploch, jednak na pískovcové převisy. Nálezy lískových oříšků a kožešinové zvěře dokládají podzimní a zimní osídlování převisů. Většina osídlených převisů leží na rozhraní dnešní zemědělské krajiny a skalnatých oblastí a má dobrý přístup k vodě (do 200 m). V některých převisích zejména v lokalitě Pod zubem v údolí Pekla byly zjištěny sídelní struktury, které můžeme s určitou nadsázkou označit jako jedny z prvních architektonických památek Čech. Jedná se o oválné sídlíštní jámy s velmi dobře zachovanými, místy dlážděnými ohništi a kůlovými jamkami, které indikují zakrytí sídelního prostoru kůly opřeny o skálu a zřejmě překrytými kůžemi.

V několika převisích na sebe navazuje mezolitické a neolitické osídlení (Bezděž), které jednak indikuje lovecké aktivity prvních zemědělců, jednak při budoucích, rozsáhlejších výzkumech může pomoci při řešení přechodu od převážně sběračských komunit k zemědělským společnostem. V pískovcových oblastech Českého Švýcarska, které byly dříve považovány za téměř neosídlené, byly získány neolitické, eneolitické a zejména poměrně bohaté soubory keramických zlomků ze sklonku doby bronzové a počátku železné doby.



Nádoba vypíchané keramiky se symbolickou postavou oranta z převisu Stará skála ve Lhotě u Dubé představuje jeden z nejkrásnějších neolitických nálezů celých severních Čech (kresba I. Skřivanová in Svoboda a kol. 2003).

Ochrana lokalit

Dosud málo doceněnou skutečností je aktuální ohrožení těchto jedinečných památek stále se zintenzivňující činností trampů a turistů. Převisy, které během tisíciletí neztratily nic ze své přitažlivosti pro osídlení, jsou dnes upravovány pro přenocování, jejich poměrně sypký povrch zarovnávan a – co je nejzávažnější – výplně jsou ničeny opakovaným zakopáváním popela

a odpadků. Například výplň převisu Heřmánky I, archeologicky prozkoumaná v letech 1978–79, je dnes zarovnána a zčásti zničena vybudováním plošin pro přespání a průběžným zakopáváním odpadu. Během nových výzkumů v převisu Pod zubem jsme měli možnost doložit (a také datovat do období 1977–79) existenci pionýrského tábora v těsné blízkosti lokality, jehož odpadní jámy vážně narušily část výplně. K dalšímu

poškození výplní převisů trampskými úpravami dochází i v oblasti Labských pískovců a zejména Českého ráje.

Závěr

Výzkum pískovcových převisů otevřel nejenom nové pole pro archeologii a zejména pro poznání mezolitu, ale otevřel celou novou kapitolu poznání holocénního vývoje krajiny pískovcových oblastí. Důležitým rysem těchto výzkumů je úzká spjatost mezi archeologickými a přírodovědnými metodami, která je dána zejména existencí antropogenních karbonátových poloh, které fungují jako geochemická bariéra a zabraňují rozpouštění schráněk měkkýšů a kostí. Výzkumy na české straně Labských pískovců inspirovaly podobný, plánovaný německý projekt v Saském Švýcarsku.

Poděkování: výzkum byl podporován projektem National Geographic Society project 6330-98 "The last foragers of the Northern Europe" (vedoucí J. Svoboda), dále akademickým projektem CEZ Z3-013-912 a projektem GA AV ČR "A 301 3005. Výzkumy prošlo celkem nejméně 160 studentů IZV UK.

Výběr z literatury:

Cílek V. (1999): Poslední lovci Evropy – zpráva o výzkumu pískovcových převisů v Polomených horách. *Pseudokrasový sborník I*, 77–81. ČSS. Praha.

Cílek V. (2000): Výzkumy v pískovcovém pseudokrasu Českého Švýcarska. *Speleo* 29, 20–23. ČSS. Praha.

Cílek V. (2000): Kumerské pohoří: výzkum pískovcových převisů a pseudokrasu. *Speleo* 31, 15–23. ČSS. Praha.

Cílek V. (2000): Multidisciplinary approach to the Holocene studies: The Mesolithic sites in sandstone rockshelters of Northern Bohemia. In Havlíček P. and

Tyráček J. eds. „*Bohemian Field Conference. Excursion guidebook*“ 8–13. ČGÚ. Praha. ISBN 80-7075-418-4.

Ložek, V. (1997): Nálezy z pískovcových převisů a otázka degradace krajiny v mladším pravěku v širších souvislostech. *Ochrana přírody* 52, 146–148.

Ložek V. (1998): Late Bronze Age environmental collapse in the sandstone areas of Northern Bohemia. Sborník „*Mensch und Umwelt in der Bronzezeit Europas.*“, ed. B. Hansel, 57–60. Kiel.

Mikuláš R., Cílek V. (1998): Terrestrial insect bioerosion and the possibilities of its fossilization (Holocene to Recent, Czech Republic). *Ichnos*, 5: 325–333. Amsterdam.

Prošek F., Ložek V. (1952): Mesolitické sídliště v Zátyni u Dubé. *Anthropozoikum* 2, 93–115. Praha.

Svoboda A. J., Cílek V., Horáček I., Jenč P., Ložek V., Mikuláš R., Novák M., Opravil E., Peša V., Žák K. (2003): Mezolit severních Čech. Komplexní výzkum skalních převisů na Českolipsku a Děčínsku, 1978–2003. 328 pp. *Dolnověstonické studie* 9. Archeologický ústav AV ČR. Brno. ISBN 80-86023-52-4.

Svoboda J., Cílek V., Jarošová L. (1998): Zum Mesolithikum in den Sandsteingebieten Nordböhmens. *Archäologisches Korrespondenzblatt* 28, 357–372.

Svoboda J., Cílek V., Jarošová L. (1999): Mezolit na Českolipsku. Poznámky k současnému stavu výzkumu. *Bezděž*, 8: 11–34. Česká Lípa.

Svoboda J., Cílek V., Jarošová L., Peša V. (1999): Mezolit z perspektivy regionu: výzkumy v ústí Pekla. *Archeologické rozhledy*, 51: 243–264. Praha.

Svoboda J., Opravil E., Škrdl P., Cílek V., Ložek V. (1996): Mezolit z perspektivy regionu. Nové výzkumy v Polomených horách. *Archeologické rozhledy*, 48: 3–15, 169–172. Praha.

The sandstone rockshelters of Central and Northern Bohemia: their genesis, sediments and paleoantropological significance

Václav Cílek

The most important findings of the study of sandstone rockshelter and their infillings can be summarised as follows:

1. Genesis of rockshelters: The rate of rockshelter formation under Holocene climatic conditions is low, because Mesolithic artefacts are often found in undisturbed layer 2–15 cm from the sandstone wall, thus the shape of many rockshelters has not changed much during last at least 9000 radiocarbon years. The destructive action of frost during ice ages seems to be responsible for the origin of majority rockshelters. The reservoir of capillary water is located either in more permeable layers of sandstone masiff but more often in loose sediments under sandstone cliffs – almost all bigger rockshelters can be found at the contact of slope sediments and sandstone rock. Complex interactions among salt weathering, surface hardening caused by free silica, exfoliation and biological destructive and protective processes can be observed.

2. Calcareous environment of the Early Holocene: The higher CaCO_3 content in Early Holocene soils has been recorded from a number of areas where the present-day soils are decalcified. Possibly the most significant feature of Holocene strata under sandstone cliffs that are influenced by human activities is the presence of usually 1–3 cm thin, grey calcitic intercalations that contain some 50 wt. % of fine grained

calcite. Geochemical study indicates that the carbonate layers with high phosphorus content and low carbonate $\delta^{13}\text{C}$ and $\delta^{18}\text{O}$ composition were formed as a result of decomposition of cultural layers rich in organic and bone material. The wood ash is the principal source of carbonate.

3. Environmental crisis in Late Bronze Age: The environmental analyses based on sedimentology and fossil content of the Holocene strata display profound differences in forest type, soil fertility, erosion, decalcification and probable dessication and deforestation to happen during Subboreal sensu Ložek (1982) represented in sandstone areas in many cases by Lusatia culture of the Late Bronze Age some 3 000 years B.P. This event that is accompanied by erosion and enhanced slope activity represents one the most important environmental changes of the whole Holocene on the area of Czech Republic.

4. Protection: The sandstone rockshelters of Northern Bohemia yield after a decade of the intense research more facts about Mesolithic life than a century of previous studies, because of the accompanying fossil relicts that became preserved in dry, calcareous environment. We expect that sandstone rockshelters may in future due to their number and geographic distribution over large areas represent (especially for Holocene) as valuable record as did classical caves for Pleistocene studies of 19th century. While it is now almost impossible to find a major undisturbed karst cave infillings, the majority of sandstone rockshelters is intact.

Poznámka k možnostem a mezím Gehlenova projektu filosofické antropologie

Jaroslav Novotný

Následující poznámka je inspirována Gehlenovým textem *Der Mensch: seine Natur und seine Stellung in der Welt* (Quelle und Mayer, Wiesbaden 1997), jehož první díl je k dispozici v překladu Michala Hrozy, Petra Pelikuse a Jana Sokola. Cílem poznámky je poukázat na možnosti, ale také na některé meze, problémy a jimi implikované úkoly, které s sebou Gehlenova koncepce filosofické antropologie přináší.

Gehlenovým záměrem je vybudovat celkovou vědu o člověku – obecnou antropologii, kterou nazývá také antropologií elementární či filosofickou, která by byla nadřazena antropologiím speciálním a vytvářela by jednotný pojem člověka, jenž je různým způsobem zkoumán v různých perspektivách speciálních věd. Jde tedy o uchopení lidství živé bytosti člověk, ovšem v *jednoznačném odlišení* od ostatních živých bytostí, resp. zvířete (čili nejen odlišnými znaky, ale zásadní odlišností živé bytosti člověk vcelku). Toto jednoznačné odlišení se má dít skrze takovou kategorii, která prostupuje všechny vrstvy lidství, jež jsou tradičně uchopovány v extrémech těla a duše (resp. ducha), vnějšku a vnitřku apod. Tuto kategorii je třeba nalézt a vytvořit z ní takové jednotlicí hledisko, jež umožní do vymezení člověka zahrnout poznatky ostatních věd a zároveň přitom dovolí uchopit celistvost člověka, což Gehlen chápe i jako úkol filosofie samé.

Uchopení celistvosti člověka a její udržení souběžně se zohledňováním rozmanitých faktů speciálních věd chce Gehlen zajistit imanentním výkladem, tzn. chce uchopovat

člověka z jemu vlastních pojmů (a nikoli z pojmů mimo-lidských – od boha či naopak od zvířete), které chce získat čistě popisným způsobem ze zkušenosti a procesů, jež jsou dostupné (a tudíž ověřitelné) pro každého. Zajištění celistvosti je však třeba vést z jediného jednotlicího náhledu, který musí být čerpán z člověka samého, a to napříč celou jeho ustavující strukturou. Jednotlicí náhled chce Gehlen získat za „předpokladu“, že člověk je jednotným rozvrhem přírody, jehož celistvost a zároveň bytostnou odlišnost lze uchopit na základě otázky po podmínkách lidské existence, resp. po úkolu, který před něj jeho vlastní existence staví, resp. který je před člověka jako svérázně ustrojenou bytost postaven právě jeho svéráznou ustrojeností a který musí pro své přežití zvládat. Na základě tohoto způsobu tázání se má uchopit celkový systém charakteristik, jež se vzájemně podmiňují a vytvářejí tak celkovou souvislost podmínek, která se uzavírá sama v sobě. Tato celková souvislost vzájemných podmínek ustrojení lidské existence je právě ve své uchopené celkovosti klíčovým pojmem, který má tvořit vůdčí jednotlicí perspektivu obecné, alias filosofické antropologie.

Uvedení „předpokladu“, vzhledem k němuž se vymezuje metoda, a předpokládání povahy pojmu, k němuž se máme dobrat, může provokovat k námitkám o argumentaci kruhem. Ta však není na místě. Gehlen stojí před artikulačním problémem, před kterým stojí každý, kdo chce proniknout právě do struktury, kterou nazýváme kru-

hovou strukturou, uzavřeným systémem či vzájemnou podmíněností. Jde o to, že při tematizaci jakéhokoliv charakteristického rysu resp. momentu takové struktury jsme vždy odkázáni k celku a zároveň k dalším charakteristickým rysům, resp. momentům, které v odkazu vždy přítomný celek vnitřně strukturují. Řeč, kterou se snažíme takovýto systém popsat, do popisu vnáší představu posloupnosti a metafora kruhu, jejíž pomocí se této představě snažíme bránit, zase evokuje představu kolování, obíhání v kruhu. Obojí je zavádějící, proto je vhodnější mluvit o vzájemném podmínění. Gehlen sám explicitně odmítá pojem příčiny a následku a namísto nich mluví o souvislostech, resp. o celkové souvislosti podmínek, a to nejen v protikladu k představám kauzálně pojatých teorií evoluce či v protikladu ke stupňovitým schémátům, proti kterým se kriticky vymezuje. Gehlenovo odmítnutí kategorie kauzality je totiž dáno také, a možná primárně, právě věcí, kterou popisuje a která má strukturu jednotné souvislosti vzájemných podmínek.

Tím nás ovšem metoda svou bezprostřední souvislostí s předmětem zkoumání odkazuje právě ke konkrétní podobě jednotné souvislosti vzájemného podmínění, jež prozatím vyznačuje strukturální pojem člověka pouze formálně. Předkládaná poznámka ovšem může jen načrtnout některé klíčové souvislosti a není ani jejím cílem reprodukovat celý rozsah výtěžku Gehlenova přístupu. Z celkové souvislosti strukturálního pojmu člověka je třeba především vyzdvihnout ty charakteristické rysy, jež bezprostředně spoluurčují uchopení jednotného hlediska Gehlenovy obecné antropologie. Východiskem je zdánlivě paradoxní určení člověka jako neurčené bytosti, resp. bytosti nedostatku. To lze sledovat v morfologické rovině na nespécializovanosti lidských orgánů, které nejsou

přizpůsobeny jednomu předem určenému životnímu prostředí. Nespécializovanost pak klade před člověka úkol přizpůsobovat se okolí, pro což je ovšem opětovně sama nespécializovanost podmínkou. Přizpůsobování se podmínkám a přizpůsobování si podmínek se děje jako utváření a sebeutváření, což lze shrnout pojmem práce. Souběžnou podmínkou pro to je ovšem otevřenost okolnostem, která spolu s úkolem vzít svou existenci do vlastních rukou vytváří zátěž, od které si člověk musí odlehčovat, aby se tak vůbec dostal k naplňování úkolu zvládat ze sebe vlastní existenci. Tím se uzavírá základní vymezení antropologického schématu: neurčenost, resp. nedostatkovost, jež klade před člověka jeho vlastní existenci jako úkol, jehož zvládnutí (a tzn. zvládnutí vlastní existence) vyžaduje otevřenost podmínkám a okolnostem, které vytvářejí podnětový přetlak, jenž si vyžaduje odlehčování, které je podmínkou faktického zvládnutí vlastní existence.

Tuto základní podmíněnost zvládnutí lidské existence uchopuje Gehlen jako pohyb a sleduje jeho formování od čistě morfologické roviny (vzpřímení, uvolnění rukou atd.) v souvislosti s cyklickou senzomotoričností (zpětná vazba mezi intencí pohybu, pohybem samým a jeho vnímáním, která si sama od sebe vyžaduje pokračování pohybu), čímž se Gehlen dále dostává jednak k motivu vědomí (vědomou kontrolu lze sledovat i na rovině pudovosti) a jednak k pohybové orientovanosti ve světě, která se zároveň utváří jako orientovanost významová. Významová orientovanost souvisí jednak s nutností zařizovat se ve své existenci (a to opět v základních souvislostech otevřenosti, zátěže a odlehčení) a jednak s řečí, v níž dochází k významovému osvojování věcí ohledně užití a k ukládání náznaků jejich možného použití (významy). Toto řečové zvládnutí světa

pak vůbec souvisí se schopností abstrakce a myšlení. Řečová orientace, která na jedné straně bezprostředně souvisí s pohybem a na straně druhé s myšlením, je další z forem odlehčení, mezi jehož nejrozvinutější formy patří např. zvyky, kooperace atd. Celkový komplex souvislostí, naznačených zde pouze zkratkovitě a mezerovitě, uchopuje Gehlen také titulem jednání, který je jedním z výrazů pro uchopení celkovosti člověka. Komplementárním pojmem k jednání je pak svět, který je čistě lidskou záležitostí (na rozdíl od životního prostředí zvířete) a zhruba řečeno znamená univerzum možností přetváření, které si člověk buduje v souvislosti s odlehčením v řeči, dále pak prací, osvojováním zvyků a vzájemnou kooperací. Svět je pak totožný s kulturnou, kterou Gehlen uchopuje také jako druhou přírodu, s odkazem na to, že tato základní podmínka lidské existence – svět, alias kultura – je plně v rukou člověka.

Gehlenův projekt obecné, resp. filosofické antropologie je jeden z pokusů o překlenutí tradičních problémů s uchopováním bytnosti lidství, kteréžto problémy podle Gehlena spočívají v rozštěpení určení člověka na stránku těla a stránku duše, případně na stránku živé bytnosti a stránku nadání rozumem, přičemž se pak v určování bytnosti lidství jeden z extrémů těchto rozlišení stává vůdčím a pro určování *základním*. Možnost překlenutí tohoto problému Gehlen vidí v uchopení jednotčích hlediska, v němž je člověk tematizován jako nedostatková bytost, což Gehlenovi umožní předložit celistvé uchopení člověka v celé šíři jeho ustrojení. Jednoznačným přínosem tohoto přístupu je odkrytí možností myslet ve smysluplné jednotě náhledy a fakta různých speciálních věd o člověku a neztratit přitom ze zřetele celek, a to i ohledně fylogeneze a ontogeneze člověka. Za poznámku stojí i to, že Gehlenovo pojetí uka-

zuje, že pokud člověk ve své existenci musí zaujímat postoj ke světu a tzn. *především* k sobě samému, pak jeho základní určení člověka jako nedostatkové bytnosti (a to v souvislosti všech vrstev struktury) implikuje i nutnost výkladu vlastní existence, což je vlastně předpokladem teoretického postoje vůbec.

Vedle jednoznačně pozitivních přínosů Gehlenova projektu lze však sledovat i některé diskutabilní či problematické záležitosti. Na prvním místě je to sám způsob přístupu. Čistě popisné získání pojmů, jež jsou vlastní člověku samému, má blízko k fenomenologickému přístupu. Jednoznačnou předností je uzpůsobení přístupu ve vztahu ke sledované věci samé. Avšak Gehlen neproblematizuje, jak se popisu věc sama vůbec dává, že se v šíři své struktury dává různým způsobem (jinak při popisu morfologie, jinak při popisu jednání, jinak při popisu vědomí, řeči, myšlení atd.) a že popis je možný jen na základě nějakých vůdčích, avšak v popisu skrytých předběžných rozumění. Tento problém implikuje *fenomenologický úkol* zprůhlednění jak vlastního celkového metodického východiska, tak faktických výtežků analýz tematizovaných strukturálních vrstev. Dalším problémem je motiv druhého, ke kterému jsme explicitně či implicitně odkazování téměř v každé strukturální vrstvě. Druhý, který je pojat v rámci kooperace, která je vykládána především v perspektivě odlehčení, vyvstává pak jako funkce či moment systému funkcí. Zážitek druhého v jeho bytostné jedinečnosti a osobní nenahraditelnosti není v rámci nasazeného hlediska dostatečně uchopitelný. Tím je implikován další úkol, kterým je *tematizace druhého*. Třetím problémem jsou pojmy, v nichž Gehlen naprosto samozřejmě formuluje jak své metodické východisko, tak výtežky svých analýz. Užívané pojmy a s nimi spo-

jované představy jsou vždy v mnoha vrstvách zatíženy celou evropskou filosofickou tradicí (viz např. pojmy života, práce, vůle, přírody apod.). Gehlen se pak ve svém výkladu pohybuje v této tradici, byť se právě snaží tradované koncepte člověka překonat. Toto pro sebe nezprůhledněné zakotvení v tradici nese v sobě úkol *destrukce tradovaných výkladů*, jež skrytě vedou rozumění dané fenomenální oblasti a její vytyčení vůbec. Vzniká tím i otázka po kritériu destrukce, kterým je lidská existence sama. Jde pak vcelku o úkol jak *fenomenologický*, tak *hermeneutický*, tak i *fundamentálně ontologický*. S tím souvisí i to, že ačkoli se Gehlen snaží odpoutat od tradičních vymezení a stavět se striktně proti metafysickým východiskům, sám se v metafysickém založení pohybuje. Gehlen se staví v souvislosti s kritikou stupňovitých schémat proti aristotelskému rozvrstvení života, avšak sám jeho princip „*ze sebe přetvářet*“ odpovídá základnějšímu náhledu jak Aristotelovu tak i Platónovu. Obdobně je tomu jak s motivem práce a jednání, který je jedním z klíčových novověkých určení člověka, tak také s odkazem na „nemetafysického“ Nietzscheho ohledně jeho motivu „*zvířete bez určení*“, přičemž však Nietzscheho koncepte vůle k moci, jež je vlastně neustálou sebe-produkcí vlastní skutečnosti, je extrémním přetvořením metafysické tradice. – Otázku pak vůbec vzbuzují Gehlenova vyjádření o člověku jako o jednotném rozvrhu přírody či o tom, že příroda se v člověku vydala dosud nevyzkoušeným směrem. Pomíneme-li, že o přírodě vypovídáme jako bytosti, které jsou původně podle vlastního Gehlenova konceptu světské (čili

nemají k přírodě bezprostřední vztah) a že „příroda“ je pojmem vzniklým v zaujímání postoje k sobě ve světě, je zde stále otázka, „co“ je příroda a jakou roli hraje v Gehlenově porozumění. Přinejmenším je zde implikována představa účelnosti, tzn. je zde jakási teleologie, na kterou Gehlen sám upozorňuje. Pokud jde ohledně přírody pouze o metaforické vyjádření, pak tedy klade otázku, „kdo“ se vůbec vydal touto cestou. Pokud tuto otázku na sebe necháme nalehnout tvář v tvář pestré rozmanitosti přítomného světa, jsme možná u jednoho z kořenů údivu. Na druhou stranu ovšem v teoretickém pojednání, které usiluje ve svých výpovědích o svou vlastní průhlednost, jde o problém, který Gehlen ve sledovaném textu nechává otevřen.

Výše uvedené problémy, které v sobě nese Gehlenův projekt obecné, alias filosofické antropologie neruší pronikavost původního záměru a jeho přínosu ohledně otázky povahy člověka. Kladou však před nás úkol, který spočívá v tom, že naplňování a rozvoj takovéto koncepte filosofické antropologie je smysluplný jen při naplňování a rozvíjení přístupů a motivů, které na ony problémy odpovídají. Konkrétně to vzhledem k motivům uvedeným v této poznámce znamená, že takovouto koncepci filosofické antropologie lze produktivně rozvíjet jen v součinnosti s fenomenologickým zprůhledňováním vlastních východisek a sledovaných fenomenálních oblastí, s čímž souvisí i zprůhledňování dějinného zakotvení a v posledku vůbec pokus myslet dějinnou proměnlivost artikulace toho, jak se vlastně dotýká člověka fakt bytí světa.

Otázka historismu

Jan Horský

Nebyvá zvykem psát recenze publikací tak malého rozsahu, jaký má brožurka Historikové proti znásilňování dějin (stanovisko sdružení historiků České republiky, příloha ke Zpravodaji Historického klubu, roč. 12, 2001, č. 2, Praha 2002). Přece však považuji za nutné se k ní vyslovit, neboť otevřela nové kolo tzv. „sporu o dějiny“ (zpřístupněn nyní na: <http://www.dejas.cz>). V něm se ukazují stav dnešního metodického myšlení některých českých historiků. A právě v této souvislosti se chci tímto sešitkem zabývat.

V nedávné době se nejeden český historik vyslovil k otázce česko-(sudeto)německých vztahů. Nechci, a ani svým badatelským zaměřením nejsem oprávněn, do rozpoutaných diskusí vstupovat textem, jenž by se snažil konkrétními fakty argumentovat pro tu či onu stranu. Domnívám se však, že není od věci pouvažovat o *metodě* či *stylu myšlení*, jenž se v některých pojednáních prosazuje. Z tohoto hlediska zaujal v brožurce moji pozornost článek Jaroslava Pánka Národnostní a náboženské menšiny v tisíciletých dějinách českých zemí.

Jaroslav Pánek mimo jiné píše: „Kritika odsunu [*sudetských Němců – J. H.*] z hlediska lidských práv je dnes samozřejmě možná, je však naprosto ahistorická“ (s. 18). Lze z toho usuzovat, že Pánkovi jde o to, aby se prosadil výklad – řekněme – *historický*. Otevírá se tím však problém, jenž byl mimo jiné u nás již diskutován např. ve sporu o smysl českých dějin, tj. problém *historismu* a jeho *etických* a *noetických* souvislostí.

Z uvedeného textu nelze zcela přesně vysledovat, co by považoval Jaroslav Pánek

za onen správný historický přístup. Snad by – s omluvou za možné podsouvání něčeho, co nebylo myšleno – jednak (1.) bylo možné přistupovat k hodnocení minulých událostí podle kritérií, která se v dějinách zrodila teprve později. S takovou kritikou ahistorismu lze zajisté souhlasit, byť, jak uvedu níže, nemůže být takový souhlas platný bezvýhradně, nýbrž jen při pohledu z určitého – pracovní řekněme „*dějzpytného*“ – zorného úhlu. Jednak (2.) by patrně Pánek „historickým“ výkladem rozuměl snahu určitou událost plně vyložit z dějinného procesu a nepřistupovat k ní jinak, než právě jen se zřetelem k historickému kontextu. Rovněž takovéto pojetí je v jistém smyslu oprávněné. Nutno však k němu vyslovit několik poznámek.

Teoretici dějepisného poznání se již dávno shodli v tom, že nelze nikdy uchopit dějinný proces všeobsažně. Dějinný proces je spíše něco, co my jako historici *konstruuje*me. Při této konstrukci *vybíráme* ty jevy, které jsou relevantní z hlediska námi zvolených kritérií. S odkazem na Maxe Webera upozorňoval na tuto skutečnost kupříkladu již dávno Jan Slavík, když poukazoval, že na základě našich nynějších „nových kulturních idejí“ lze „v témže množství historického materiálu (...) postřehnouti nové zjevy“. A tak obraz dějinného procesu nemůže být nikdy *ani holisticky celistvý* (vždy selektujeme), *ani důsledně historický* (vybíráme podle námi dnes zvolených kritérií).

Zapotřebí je také důsledně rozlišovat (1.) *dějzpytné porozumění* určité situaci od (2.)

jejího ospravedlnění. Historik může zcela právem usilovat o to, aby určité události vysvětlil z povahy dobových politicko-diplomatických vztahů, dobových nálad a dobového smýšlení a pod. To je zcela legitimní a je i správné, když se při tom snaží vyvarovat ahistorismů tou měrou, jak jen to je možné. Avšak to, že nějakou situaci dějezpětně vysvětlím (a dojdu např. k závěru: „Situace, v níž došlo k odsunu německého obyvatelstva, byla situací totálního otřesení společenských a etických norem“ – Pánek, s. 18), to, že jsem došel k takovému dějepisnému porozumění okolnostem, není nikterak omluvou či absolutním ospravedlněním této situace. Dějepisné porozumění nemůže zabraňovat mravnímu posudku. Vždyť dějepisně lze porozumět (vyložit z povahy doby) i takovým ostudným nehoráznostem, jakými byly kupříkladu nacistické „norimberské zákony“. Porozumění dějinnému kontextu jejich vzniku je však nikerak neomlouvá.

Ani sám Pánek se určitému ahistorismu ve svém textu nevyhnul přinejmenším při vnášení etnického kriteria do hodnocení událostí rekatolizačního období (s. 15). Ostatně právě na příkladu rekatolizace lze ukázat to, co nejednou při pohledu na dějiny 20. století zůstává pro někoho nezřetelné. Rekatolizaci, její metody, skutečnosti, že se nakonec naprostá většina obyvatel Čech a Moravy rekatolizaci podvolila a že pro mnohé se stala barokní katolická zbožnost způsobem vnímání a prožívání světa, lze učinit *dějezpětně srozumitelnými*. To však z našeho dnešního hlediska *nemůže rekatolizaci mravně ospravedlnit*. To, že z Pánkova textu lze – mezi řádky – vyčíst odsudek rekatolizačního úsilí, jak říká, „habshursko-katolického politického a konfesijního absolutismu“, ukazuje, že ani Pánkovo stanovisko není důsledně ahistorické (ani být nemůže, jak řečeno výše). Vždyť odsudek rekatolizace

(odsudek, jenž – doznávám – konvenuje s mým pseudokonfesijně zbarveným viděním světa) koření nemalou měrou v našem *dnešním* občanském stanovisku. Pro uvedenou povahu by však neměl tento odsudek nikterak zbraňovat dějepisnému ocenění např. hodnot barokní kultury. Právě tak jej musíme důsledně odlišovat od posuzování vnitřních hodnot tehdejšího i dnešního katolicství a evangelictví.)

Historismus a „otevřenost dějin“ v každém Já

Etické, estetické či noetické problémy a otázky, které nastoluje historismus (či které se objevily v souvislosti s prosazením se historismu v dějepisectví), nelze rozřešit dějepisně. Odpovědi na tyto otázky nabízí spíše filosofie dějin. Ta se však – alespoň nemalou měrou, ne-li zcela – pohybuje v jiné diskursivní rovině, než odborný dějezpět. Závěry filosofie dějin tak mohou mít pro dějepisce – pravda – předně povahu metodické motivace, nikoli povahu nesporných pravd (zákonů), ze kterých lze odvozovat konkrétní dějepisné postupy. Historik by se neměl bránit tomu, aby alespoň občas vstupoval do filosofickodějinné diskursivní roviny (popř. do diskursu teologického a pod.). Předně proto, že dějepisný diskurs je – tak jak se během staletí zažil – svým způsobem jednostranný, omezující (např. příliš věří na „vnější“ objektivitu událostí, kdežto filosofický či teologický diskurs umí více vzít v potaz jejich „vnitřní“, duchovní dimenzi). V tomto smyslu motivuji by mohl být pro nás pohled na historismus, který nabízí Rudolf Bultmann. Ten na jedné straně uznává relativisující přínos historismu a dějinnou skutečnost považuje za „stále rostoucí celkový výsledek všech našich zkušeností a nadějí, našeho úsilí, našeho života a našich setkání“; za „něco, co se samo formuje bez vědomého záměru, ale co se

v okamžicích reflexe stává součástí vědomí". Na straně druhé však Bultmann odmítá historismus potud, pokud by se jím měla rozumět snaha vysvětlit individuální lidská jednání jen a jen z (domněle rozpoznávaných) objektivních dějinných procesů. Klade v této souvislosti otázku, „zda má naše osobní existence ještě nějaký skutečný smysl, když nám naše činy takřkajíc nepatří“ (tj., když v nás vlastně jedná dějinný proces). Prožitek smysluplnosti, reflektované zkušenosti dějin či odpovědnosti za budoucnost není však v dějinách přítomen jinak než prostřednictvím individuálních vědomí. Tyto kategorie se podle Bultmanna otevírají v každém Já, v jeho jednotlivých Zde a Nyní.

Přes uznání toho, že dějinná skutečnost je „stále rostoucí“ povahy lze v intencích Bultmannových úvah říci, že prožitky jednotlivých dějinně rozmanitých Já jsou v jistém smyslu rovnocenné. U Bultmanna tak platí – ovšem ve výrazně pozměněné podobě – ono mínění Leopolda von Rankeho, že každá epocha se vztahuje přímo k Bohu („jede Epoche unmittelbar ist zu Gott“).

Na jedné straně dává právě uvedené zapravdu Pánkovu důslednému odmítání ahistorismů. V opovědi vůči snahám jakkoli zlehčovat činy minulosti lze říci, že minulé činy jednotlivců měly – a vzhledem k věčnosti mají – nepominutelnou kvalitu (vědomého dobra či vědomého zla, nebo činění dobra či zla mimoděk).

Na straně druhé je však nutno upozornit na to, že v Bultmannově pojetí není ono individuální Já v konkrétním Zde a Nyní determinováno souhrou vnějších (sociálních, ekonomických, ale i mentalitních) daností. Právě naopak v každém Já jsou dějiny vždy „otevřeny“. Dějiny nejsou spojitě jako proces, nýbrž jsou neustále provazovány prostřednictvím individuálních voleb a jednání. V rozhodujícím se Já, jež volí

s určitým vědomím minulosti a ve zodpovědnosti za budoucnost, jsou dějiny nejen *pospojovávány*, ale i *otevřeny*, neboť do našich voleb mohou vstoupit takové síly jako je víra či mravnost. Jsou to síly, které jsou dějezpětně nevysvětlitelné (tj. nelze je redukovat na pouhé symptomy objektivního dějinného procesu), ale jsou zároveň nepopíratelné (z vnitřní zkušenosti našeho podílení se na povšechných dějinách víme, že tyto síly mohou vstoupit v platnost).

V dějinách je mnohé z minula do budoucna prostředkováno – a to možná Bultmann trochu podceňuje – také nereflektovaně, pouhou zažitostí, nevědomě přejímanými zvyky, vzorci chován (Fernand Braudel by mluvil o „longue duree“, Max Weber o „mravech“). O tom, co je prostředkováno vědomou reflexí (jejíž roli v dějinách zdůrazňoval ve sporu o smysl českých dějin také Emanuel Rádl) však v zásadě platí uvedené mínění Bultmannovo. Tato reflexe však v sobě nese možnost odstupu od minulosti. Odstup zde myslím nikoli ve smyslu kvantitativním (časová vzdálenost), nýbrž ve smyslu kvalitativním (minulost je nějak reflektována duchem).

Odstup od minulosti a popírání faktů

Potřebné je důsledně odlišovat (1.) *odstup od minulosti* na jedné straně a na straně druhé (2.) *popírání minulosti*. Odstup od minulosti tak není ani zpochybňováním bestiálních zločinů nacismu a komunismu, ani zlehčováním zla, jež vyplynulo z vypjatého nacionalismu. Právě tak není ani znehodnocováním mravních ideálů, jimiž byli (třeba i k z dnešního hlediska sporným činům) vedeni lidé v dobách minulých.

Historik by měl v tomto duchu metodicky důsledně rozlišovat různé způsoby kladení otázek. Kupříkladu odlišit na jedné straně (1.) náš dnešní otázku, *zda* ideály české politiky, na jejichž základě vznikalo Česko-

slovensko roku 1918, *byly adekvátní* vůči tehdejší středoevropské národnosti a kulturní situaci, od na straně druhé (2.) otázky, *jakou mravní hodnotu* tyto ideály tehdy pro nejednoho příslušníka českého národa představovaly? Obě tyto otázky jsou v rámci dějzpytného rozboru zcela *legitimní* a jsou zároven na sobě relativně nezávislé. Budou-li kupříkladu někteří autoři mé generace skeptičtí při odpovídání na prvou z těchto otázek (tj. budou-li soudit, že tyto ideály nebyly zcela adekvátní), nikterak tím nezpochybňují (či alespoň nemusejí zpochybňovat), že tyto ideály představovaly pro nejednoho československého občana ve své době *nespornou mravní hodnotu*, jež se jim – bultmannovsky řečeno – mohla rozkrývat jako určující v jejich tehdejší Zde a Nyní. Od vrchnuvedených dvou otázek je konečně nutné oddělit (3.) posuzování vlastní *vnitřní mravní hodnoty* uvažovaných ideálů. Řešení této této třetí otázky však již leží za hranicemi dějzpytu, v ohlasi filosofie či teologie.

Uplatňování principů lidských práv – abychom se vrátili k Pánkovu textu – na události vyhnání a odsunu sudetských Němců je *samořejmě ahistorismem*. Nemůže ani ničím jiným být, když se o to pokoušejí někteří z nás dnes při pohledu na události starší než 50 let. To však *neznamená, že je to nepatřičné*. Je to stanovisko sice ahistorické, ale je právě tak *dějinné* (toto stanovisko prostě vzešlo z dějin) jako tehdejší události. To, že na nminulé události uplatňujeme naše dnešní (ale soudím – např. s ohledem na Rádlovu „Válku Čechů s Němci“ i – alespoň pro některé – již dříve platné) *etické normy*, je projevem možností právě onoho *odstupu* od minulosti. Tento odstup od minulosti – alespoň z mého hlediska – *neznamená* ani popírání oprávněnosti snah historiků mi-

nulým situacím dějzpytně porozumět, ani není zpochybňováním toho, co lze konstatovat jako „fakta“. Tento odstup od minulého *konstituuje právě onen prostor, v němž budeme jednat s odpovědností za budoucnost*. V našem Zde a Nyní roku 2002 nejde o to, co bylo (to bychom měli znát, hodnotit a poučovat se z toho), nýbrž o to, co bude. Na míře naší schopnosti odkročit od toho, co bylo, záleží, zda budeme svým stylem myšlení a jednáním reprodukovat přehnaně nacionální a přehnaně socialisující aspekt let 1945–1948, nebo zda se pokusíme konstruovat jiný, řekněme občanštější a humanitnější, sociální svět.

Co mohou nabídnout historici

V posledních měsících se v souvislosti s česko-(sudeto)německými vztahy objevilo mnoho demagogie a zámerného posilování emotivně podbarvených postojů. Nermalou zásluhu na tom vedle značné části politické reprezentace ČR mají i některá komerční elektronická média. Jestliže se v nich objevují pŕtky, v nichž se již otázky kladou demagogicky (o odpovědích ani nemluvě), pak by dějzpytná vědy neměla do těchto stečí svými vyjádřeními poskytovat další „střelivo“. Domnívám se, že povinností dějzpytce (a každého humanitněvědního odborníka) je spíše *usilovat o to, aby se ve společnosti prosadil kultivovaný, kritický způsob uvažování o dějinách*. Obavy z hrozby „nové válečné katastrofy“ v případě požadavku a nátlaku na uskutečnění restituce předválečných etnických a majetkových poměrů v České republice, které vyslovuje v závěru svého textu prof. Jaroslav Pánek (s. 19), mi pak z hlediska právě uvedeného nároku na dějzpytnou vědu připadají jako unáhleně upřílišněné a jaksi se mívající s rovinou klidného, neemotivního odborného diskursu.

Gadamer, Hans-Georg: Aktualita krásného. Umění jako hra, symbol a slavnost (z německého originálu *Die Aktualität des Schönen. Kunst als Spiel, Symbol und Fest*, Stuttgart, Reclam 1977 přeložil, bibliografii a biografii sestavil David Filip), Triáda, Praha 2003

Kniha je přepracovanou verzí přednášek, které autor přednesl pod titulem *Umění jako hra, symbol a slavnost* u příležitosti Salcburských vysokoškolských týdnů v létě 1974. Poprvé byl vydán v roce 1975, tzn. patnáct let po vydání klíčového Gadamerova díla *Wahrheit und Methode*. Vůdčím motivem pojednání je otázka legitimacy umění vzhledem k zakoušené diskontinuitě a napětí mezi klasikou a modernou. Toto téma Gadamer pojednává v pěti krocích. V prvním kroku vůbec explikuje problém a připravuje si půdu pro vlastní rozvinutí, které předvádí v následujících třech krocích na pojmech hra, symbol a slavnost. Pojednání uzavírá celkovou shrnující reflexí výše analyzované tematiky, kterou dále rozvíjí odkazy na další význačné motivy. Za vlastní Gadamerův text překladatel připojil *Slovníček vybraných pojmů a výrazů* (s. 61–62), *Všoběrovou bibliografii H.-G. Gadamera* (s. 63–80), do které zahrnul i bibliografii českou a české i slovenské překlady Gadamerových textů, a nakonec *Stručnou bibliografii H.-G. Gadamera* (s. 81–86).

Zakoušení diskontinuity mezi klasikou a modernou lze v novověku sledovat od doby, kdy se dílo odpoutalo z jednotné integrující souvislosti náboženství, společnosti a samozřejmého porozumění tvořícího umělce. Rozbití souvislosti a svébytnost uvolněného díla staví umění do protikladu k potvrzování samozřejmých očekávaných významů na straně příjemců. Aby dílo zůstávalo dílem, vynucuje si tato situace experi-

mentování a provokaci, namířenu proti samozřejmosti očekávaných významů. Experimentování a provokace mají příjemce nutit k aktivnímu spoludotváření zakoušeného díla a vytvářet tak vlastní komunikativní společenství. Obecněji jde ovšem o problém střetu samozřejmosti rozumění utvářeného tradicí s reflexivitou, která odkrývá právě nesamozřejmost nároku tradovaného na pravdu. Na druhou stranu koření reflektující vědomí právě v tradici, vůči jejímž nárokům a působení se obrací. Gadamer na základě tohoto hermeneutického náhledu klade otázku, zda lze nalézt nějakou perspektivu, v níž lze tematizovanou diskontinuitu překlenout.

Vodítka pro zaujetí této perspektivy nachází Gadamer ve filosofické tradici, v níž lze také odhalit nesamozřejmost našeho vágního rozumění umění. Antika nezná umění v našem smyslu „krásných umění“, nýbrž *umění* je znalost a schopnost výroby a jeho základním rysem je oddělení díla od vlastní činnosti zhotovení. Dílo je určeno k užití, čímž odkazuje do sféry obecné srozumitelnosti a komunikace. Umění v našem smyslu bylo spojováno s napodobováním, které má v Aristotelově pojetí v případě poezie blízko k filosofii tím, že učí vidět všeobecné (všeobecné ve smyslu toho, co se může kdykoli komukoli stát) v lidské činnosti a utrpení. *Krásna* je pak v antice spojena s ukazováním se a s nárokováním uznání, smyslem krásného je představování sebe sama; v tom také spočívá jeho pravda ve smyslu ne-skrytosti. Krása spojuje idealitu a skutečnost, nestojí proti skutečnému. Prvky shodné s těmito náhledy Gadamer ukazuje na situaci filosofické estetiky, která je novověkou záležitostí a vzniká jako reakce na racionalismus na základě zakoušené odlišnosti pravdy v umění od pravdy v matematizované přírodovědě. V umění nejde o jednotlivé případy vše-

becné zákonitosti, a přesto se zde klade nárok na obecnější uznání, které není otázkou jen subjektivní svévole, nýbrž otázkou kultivace, v níž se utváří vůbec schopnost rozlišovat více a méně krásné, a to nejen ve sféře kultury, ale i ve vztahu k přírodě, kde krásné má smysl jen ve svém předvádění. Odtud jsme odkázáni k dalšímu důležitému prvku, a sice, že na jedné straně krásu bezprostředně zříme v jejím ukazování se, na druhou stranu však vždy vidíme, resp. rozpoznáváme něco *jako* něco. Jde o neustálou souhru představivosti a rozvažování, v níž ovšem dochází i k souhře mezi dílem a příjemcem.

Aby však tyto vyzdvížené motivy řekly něco blíže o problému oprávněnosti pravdy umění, je třeba je sledovat ohledně hlubšího antropologického založení. To Gadamer činí na pojmech *hry, symbolu a slavnosti*. Nejelementárnější zkušenost s hrou lze charakterizovat několika rysy. O hře mluvíme u pohybu „sem a tam“, který není vázán na cíl, který jako takový předpokládá volný prostor a odehrává se jako samopohyb. „Pohybovat se ze sebe“ je antická charakteristika života. Hra je pak jako takový pohyb vyjádřením nadbytku života, sebeděstavování života. Rozum pak do hry u člověka vstupuje tak, že disciplinuje a pořádá herní projevy *jakoby* byly přítomny účely. To spolu s opakováním, jež v sobě nese intenci identity, nechává herní projev vidět *jako* něco, byť jen jako pouze samo sebou stanovené pravidlo hry. *Vidět hru* jako něco ovšem znamená participovat na hře. Divák nezachovává odstup, nýbrž spoluúčastní se hry. Zde lze navázat diskusí o moderním umění, které usiluje právě o prolamování odstupu diváka od díla a o zasažení diváka dílem. Smysl díla spočívá v jeho identitě, byť by šlo i jen o improvizaci – vždy mu rozumíme jako nějaké jednotě či svébytnému celku. Identita díla klade

požadavek po porozumění (klade otázku, jako čemu mu jakožto celku rozumět) a očekává odpověď, kterou může být jen nějaká vlastní aktivita příjemce. Identita tak musí zároveň umožňovat variabilitu a diferenciaci, tzn. nechává příjemci volné pole, jinak by vůbec nemohla provokovat k přijetí a odpovědi. O to se explicitně snaží moderní umění, nicméně implicitně je tato neustálá reflexivní souhra představivosti a rozumějícího rozpoznávání nutně přítomná i u reflexe klasiky. Přítomná je ovšem pouze potud, pokud výzvu díla vezmeme na sebe jako úkol a nesklouzneme do předem o všem rozhodnutých klasicistických a formalistických určení. Moderna pak nebojuje proti starému umění samotnému, ale proti jistému přístupu k umění, které dopředu s odvoláním na vzdělání rozhoduje o tom, jako co má být viděno. Čím se tedy vyznačuje úkol rozumějící souhry představivosti a rozpoznání s dílem, která nemá nic společného s teoriemi napodobování apod.? To se má ukázat na fenoménu symbolu.

Pojem symbolu Gadamer odvozuje ze dvou antických odkazů. Symbol jednak svým původním významem znamená upomínací stěp (*symbolon*), podle něhož se lze s někým navzájem poznat tak, že se stěpy složí v jeden původní celek. Druhý odkaz Gadamer čerpá v Platónovu *Symposium* z fiktivního Aristofanova vyprávění, které charakterizuje lásku jako naplnění očekávajícího hledání původního jednotného celku. Souhrnně takto interpretovaný symbol znamená naplňování očekávajícího hledání původního jednotného celku, kteréžto naplňování se odehrává skrze části, jež k celku odkazují a zároveň jej zpřítomňují. Takto chápe Gadamer symbolickou funkci uměleckého díla. Krásné v díle odkazuje na „více“, než je bezprostředně nasnadě, odkazuje na totalitu světa, vzhle-

dem k níž se člověk v jedinečnosti díla setkává se sebou v jednotě světa, se sebou ve své situaci konečné bytosti, která přesto stojí v transcendenci. Symbolická povaha díla spočívá v *ukazování* a zároveň *skrývání* odkazovaného – ukazující se dílo skrývá víc, než je bezprostředně zřejmé, přičemž toto „více“ je v díle prezentováno, zpřítomněno. Nejde tedy o přenášení významu či o strukturu alegorie. Aby dílo naplňovalo svou symbolickou úlohu, odděluje se „skokem“ od svého zhotovování a tvůrce, smysl díla je v tom, že tu jest a že ve své přítomnosti odkrývá, a tak zpřítomňuje ono „více“, k němuž odkazuje jako část k celku, který je vždy nedokonavě naplňován právě rozpoznáním v díle. Dílo je přírůstkem jsoucna a jako takové je neopakovatelné, nejde tedy o reprodukci či sériovou produkci technické výroby. Dílo je smysluplné ve své reprezentaci stejně jako hra, jež představuje sebe samu. Obojí ve své přítomnosti nechává rozpoznat nadbytek živosti či jsoucno samo. Rozpoznání se však děje v dvojznačnosti, neboť je rozpoznáváme vnímáním, které je zvyklé vnímat slova a tvary. Je zde vždy dvojznačnost hry rozpoznání odkazovaného celku a rozpoznávání díla jako něčeho. Vyžaduje se tak souhra díla a příjemce, která je zapotřebí jak u klasiky, tak u moderny. A stejně jako klasika promlouvala v bezprostřední souvislosti s náboženstvím a obcí, i řeč nového umění předpokládá, že ji může rozumět každý. To nás odkazuje k poslednímu pojmu – k pojmu slavnosti.

Základní zkušeností slavnosti je to, že je pro všechny, že utváří společenství, obec. Zároveň se slavnost vymezuje vůči sféře práce s jejím izolujícím sledováním účelů. Ve slavnosti se prolínají fenomény umění jako hry a díla jako symbolu. Slavnost stejně jako dílo odkazují svou přítomností na nedokonavě uchopovaný celek, pospolitost,

neurčitou obecnost. Slavnost se stejně jako hra řídí svými vlastními pravidly a vyžaduje si opakování, čímž vytváří časový řád. Na slavnosti Gadamer explikuje právě svéráz časové struktury umění. Slavnost je časově význačná tím, že slavností „procházíme“, její smysl je v přítomném prodlévání při slavnosti. Lze pak ukázat dvojí zkušenost s časem. Jednak o čase říkáme, že je prázdný, že je dlouhá chvíle a nuda, které si vyžadují zaplnění; nebo že jsme zaneprázdněni, že máme plno úkolů, které postupem času nějak zvládáme; v obou podobách je času rozuměno jako čemusi manipulovatelnému. Oproti tomu stojí jiná zkušenost času, který Gadamer nazývá vlastním časem (překladatel užívá pro německý „die Eigenzeit“ termín „samočas“, kterému se zde vyhýbám). Nejde o žádnou představu prázdného plynutí, které nějak zaplňujeme, nýbrž jde o vlastní čas něčeho, ve kterém bytostně prodléváme. Jako příklad lze uvést to, že mluvíme o vlastním čase dětství, dospívání, dospělosti, stáří a smrti. Čas na slavnost je čas slavnosti a jeho smysl není v dospění k nějakému cíli, nýbrž v prodlévání právě ve slavnosti. Stejnou strukturu má i dílo. Dílo není k nějakému účelu, nýbrž pro sebe, má vlastní čas, ve kterém se utváří volný prostor pro hru identity a variabilit, která vyžaduje spoluúčast příjemce, a tak i komunikativní společenství. Časovým smyslem díla je prodlévání v souhře s dílem. V umění se učíme prodlévání, které se nestává dlouhou chvílí a které nás učí vidět ono víc nejen v díle, ale ve světě vůbec.

V motivu prodlévání se uzavírá Gadamerova analýza umění jako hry, symbolu a slavnosti, ve které nalézá legitimitu umění, resp. překlenutí zakoušené diskontinuity mezi modernou a klasikou. V umění jde o výkon pozdržení prchavého, v němž se

odráží i zkušenost konečnosti lidského bytí. To, co nás významově ve hře i v díle oslovuje, má povahu symbolu, který vzhledem k pozdržování prchavého znamená vůbec znovurozpoznání trvalého v letmém. To se může dít jen jako souhra, na kterou přistoupí příjemce – nechat se oslovit a odpovídat svým vlastním výkonem. To platí jak ohledně moderního umění tak i ve vztahu ke klasice, resp. tradovanému. Obojí se musíme podle Gadamera učit vždy znovu uchopovat. Pokud tomuto požadavku porozumíme, je zakoušená diskontinuita překlenována, neboť jde vždy o přítomné sjednocení minulého při otevřenosti budoucího. Motiv slavnosti pak vyjadřuje účast na takovémto přítomném sjednocování minulého a budoucího, které má charakter prodlévání. Nebezpečí, proti kterému se intuitivně obrací moderna pak spočívá v opuštění této účasti, které spočívá v pasivitě, jíž do světa vnáší reprodukce a sériovost jak na poli umění, tak i vzdělání. Odtud pak plynou dva extrémy, proti nimž se moderna obrací. Jednak proti kýči – neumění, tzn. opakovanému utvrzování se v tom, co známe, proti opakovaným vzdělanostním klišé, která škatulkují umění a předepisují způsob vidění; a jednak proti estetické vybíravosti a požitku, které upřednostňují zprostředkování a zprostředkovatele před vlastním dílem, upřednostňují např. vystupování herce a nezajímají se o to, co „víc“ se skrývá v tom, co se hraje. Oproti tomu v účasti na umění běží o to stát mezi těmito extrémy, tzn. o sjednocující souhru pojmovosti rozvažování, zakořeněné v tradici, s vnímáním díla, dávané v přítomnosti. V tom je smysl prodlévání u díla a jeho stálá aktualita.

K vlastnímu Gadamerově pojednání toho není třeba mnoho poznamenávat. Jde o střípek z jeho celku filosofické hermeneutiky, ve které umění hraje význačnou roli

už tím, že jde o sféru, na které lze ilustrovat, že pravdu zakoušíme i jinde a jinak než jako axiomatickou evidenci elementárních zákonitostí a uzavřenou nerozpornost systému, jež lze technicky ověřovat. Pravdu v umění zakoušíme jako neustálé dění snahy o porozumění, která je odpovědí na ono „víc“, jež v odkrývajícím přítomnosti díla zakoušíme. Umění je však zároveň oblastí, na kterou se aplikuje univerzalita interpretace, jež je adekvátním způsobem přístupu k takto zakoušené pravdě. Ohledně vlastního tématu pojednání stojí za pozornost pokus odkrýt antropologický základ umění, přičemž zajímavý je i Gadamerův slovník, který pro některé klíčové popisy přebírá pojmy nejen z filosofické tradice, ale i z náboženství, čímž dochází k oboustrannému obohacení – sledovaná tematika překračuje do další dimenze a zároveň tradiční pojmy získávají nový rozměr. Zcela v souladu s Gadamerovou hermeneutikou je její *mírová* snaha o usmíření a překlenutí diskontinuity mezi tradicí a modernou, kteréžto překlenutí není pouze dialektickým zprostředkováním, nýbrž „zprostředkování“ se odehrává tak, že se odkryje původnější jednotný základ. A nakonec je takovéto pojednání i příspěvkem k širší diskusi tématu. Zajímavá by byla diskuse s přístupy zakotvenými např. ve strukturalismu.

Překlad Gadamera pojednání je zajisté přínosem a obohacením české filosofické publikační scény. V provedení překladu ovšem spočívá i jistý problém. Souvislost čtení a srozumitelnost místy narušuje ponechaná německá konstrukce vět. Diskutabilnější záležitostí jsou ovšem překlady některých pojmů. Jde jednak o pokusy překládat neologismy, což je vždy obtížné. Překladatel však zvolil tvorbu českých neologismů, z nichž jsou některé poněkud neustrojné (např. termín „nábráz“ pro německé

„das Anbild“). Vhodnější než snaha o zachování slovníkové podoby by možná byl překlad opisem, který by blíže vystihoval smysl. Překladatel potíží s nezvyklými termíny částečně řeší připojeným překladovým slovníčkem, avšak jeho provedení je opět diskutabilní. Uvádějí se v něm převážně běžné překlady běžných slov, což je zbytečné, a naopak chybí některé stěžejní pojmy. To pak v souvislosti s některými neobvyklými překlady, jež jsou ve slovníčku uvedeny, může u čtenáře vzbuzovat nejistotu ohledně některých klíčových termínů, jež ve slovníčku uvedeny nejsou (příkladem nezvyklého překladu je překlad „die Orientierung“ jako „specifikace“, což je význačný významový posun). Na druhou stranu je diskutabilnost překladu kompenzována připojenou bibliografií, která spolu se stručnou biografií rozšiřuje možnosti studijního využití vydaného textu.

Jaroslav Novotný

Sebastian Haffner: Příběh jednoho Němce (*Geschichte eines Deutschen*, DTV 2002, přeložila Jana Zoubková) Prostor, Praha 2002

V příštím roce to bude 60 let, co skončila Druhá světová válka a padl nacistický režim, stále ale není jasné, kde se vzal, jak a proč vůbec vznikl. Četli jsme desítky více méně důmyslných úvah o tom, čím byl nacismus umožněn a předznamenán v německém myšlení, kultuře, snad dokonce v „národní povaze“ – anebo naopak způsoben otřesením hodnot, hospodářskou krizí, necitlivou politikou vítězů První války. Jenže to všechno byly pohledy zvenčí, které nemohly osvětlit tu skutečnou a nejlubší záhadu: jak se tak primitivní a surová ideologie mohla ujmout a prosadit v jednom z nejvzdělanějších národů celé

Evropy. Konec konců ani hluboká a přesná jazyková analýza Klempererova (*Lingua ter-tii imperii*, LTI), psaná uprostřed strašné represe, nebyla vlastně pohledem zevnitř: Klemperer byl od samého začátku Hitlerovým odpůrcem a nikdy ani trochu nepodleh jeho svodu.

Teď jsme se konečně dočkali. Posmrtně vydané paměti německého právníka a žurnalisty na léta 1914 až 1933 (1938 Haffner emigroval do Londýna) podávají jedinečný vhled do toho, co se v duši „jednoho Němce“ v té době mohlo odehrát. Haffner začíná svým dětstvím, jak pravidelně hlтал denní hlášení o německých válečných úspěších asi tak, jako sledují fanouškové události hokejové ligy, a popisuje šok, když tyto zprávy v listopadu 1918 náhle a bez vysvětlení skončily. Úspěch za úspěchem – a najednou konec. Není v tom nějaká zrada?

Poválečná léta vzpour a revolucí popisuje Haffner jako řadu zklamání, kde se zdiskreditovali všichni, kdo se tvářili jako obránci svobody a spravedlivé vlády (Noske). Výmarskou republiku (zejména za Rathenau a Stresemanna) popisuje se sympatií, nepřehlíží ale ani to, co se jí stalo osudným: slabost a nudu demokratické politiky, která nemohla lidi ničím nadchnout – a to je to, na co mladí Němci podle Haffnera čekali. Strhující program a rétorika Hitlerova se přesně strefila do této potřeby, neboť Haffner je přesvědčen, že jeho vrstevníci nedovedli ocenit obyčejnou svobodu a naplnit ji vlastními obsahy. Na jednom místě říká: „Neumějí žít, potřebují nějaké vysvobození, vykoupení.“

Absurdní inflace 1923 zruinovala poctivé stárádaly a vytvořila nové zbohatlíky, drzé, cynické a „úspěšné“. V polovině 20. let se objevil nový zdroj nadšení a kolektivních úspěchů – sport, podle Haffnera „poslední německé masové šílenství, jemuž jsem sám podlehl“. Hitlerův nástup popisuje očima

studenta, kterého politika příliš nevzrušovala, dokud si – z podnětu své židovské přítelkyně – nezačal všimát „hnědého Němectví“ s jeho surově tupými frázemi o „nasazení“, „*Volksgenosse*“, „hroudě“ a „podčlověku“. Autoritářská vláda Brüningova se chtěla Hitlerovi bránit, ve skutečnosti mu různými omezeními jen připravila půdu.

A pak to přišlo v plné síle: pochodující nadšenci s vlajkami a zpěvem, které lidé na chodníku zdravili vztyčenou paží – a běda tomu, kdo by ji nezvedl, leda by se rychle uklidil do průjezdu. Haffner popisuje první trapné epizody „arizace“ v domácnostech svých přátel a nakonec na soudu, kde pracoval. Drzou surovost jedněch – a zbabělou „slušnost“ druhých. Bojkot židovských obchodů, Křišťálovou noc a první politické vraždy, které jako by nikoho nevzrušovaly. Haffnerovi bezradní vrstevníci, nepřipravení na „prázdnou“ svobodu, ovšem zavětřili: to je přesně ta vzrušující, nebezpečná hra, „dynamika“, která jim od války chyběla.

Vrcholem Haffnerova líčení je popis toho, jak se sám stal nástrojem terorizování druhých. Jako soudní čekatel dostal pozvání na třítydenní školení kdesi ve venkovských kasárnách. Tam kupodivu nešlo o žádné mytí mozku, jak si představoval, ale jen spartánský kasárenský život, uniforma s rudou páskou, pochodování a zpěv. A ovšem – zupácké „kamarádství“, které zbavuje člověka zbytku soukromí, osobní odpovědnosti a pěchuje do houfu, z něhož už není cesta ven. „O Němcích se říká, že byli ztotožnění; bylo to něco horšího: byli jsme zkamarádění (*verkameradet*)“ – tj. zbavení své individuality. Ale teprve když si všiml, jak před ním a jeho zpívajícím oddílem lidé utíkají do průjezdů, uvědomil si, co se stalo. Že nestačí vnitřní ironický nadhled a odstup intelektuála, který nacistům konec konců vůbec nevdal: stačí, když pochoduje a zpívá s ostatními.

Haffnerovy vzpomínky, napsané 1939, ale objevené v archivu až 2002, nejsou žádné hlubokomyslné úvahy, ale docela prosté vzpomínky, živé, plné osobních událostí a detailů. Někdy mimořádných, jindy spíš obyčejných. Autor sám se na jednom místě omlouvá, zda není příliš rozvláčný. Jenže právě tato bezprostřednost jim dává mimořádnou věrohodnost a přesvědčivost. Co se to tehdy s Haffnerovou generací stalo, je tu prostě předvedeno. Pro každého, kdo si láme hlavu s budoucností svobody, je to jedinečný materiál k přemýšlení. Ne ovšem k optimismu.

Jan Sokol

Blagg, Nigel: Can we teach intelligence? Lawrence Erlbaum Associates, New Jersey 1991

Kniha Nigela Blagga *Can we teach intelligence?* stojí bezpochyby – i s ohledem na relativně dlouhou dobu od jejího vydání – za pozornost. Jak její název může napovědět, zabývá se stále aktuálním tématem možnosti cíleně rozvíjet lidskou inteligenci. Ve skutečnosti ale tato kniha není teoretickou diskusí na téma ne/možnosti učit inteligenci, ale velmi pozoruhodným sdělením k tématu „*jak učit dovednosti myslet*“ (teaching thinking skills). Toto sdělení staví na rozsáhlém výzkumném projektu, jehož cílem bylo evaluovat program „Instrumentální obohacení R. Feuerstein“, resp. potenci tohoto programu sloužit jako nástroj rozvoje kognitivních dovedností žáků s výukovými obtížemi. Propojení teoretického pozadí problému výuky kognitivních dovedností s realizovanou studií umožňuje čtenáři v jedné knize:

- obsáhnout problém výuky kognitivních dovedností jako velmi bohaté téma (pedagogické) psychologie
- seznámit se s jedním z celosvětově nej-

uznávanějších programů pro rozvoj kognitivních funkcí: Instrumentální obohacení („Feuerstein Instrumental Enrichment“ – FIE)

– inspirovat se formou a strategií realizace rozsáhlého projektu evaluace a přemýšlet o metodologických strastech (i slastech) výzkumu ve školním prostředí

Kniha nabízí 170 stran inspirativního textu s dalšími cca 20 stranami příloh. Z hlediska struktury je rozdělena do 7 kapitol. První dvě kapitoly se věnují problematice rozvoje poznávacích funkcí v psychologii, následující tři kapitoly referují o samotném výzkumném projektu a poslední dvě kapitoly nabízí elaborovanou diskusi k výstupům zmiňovaného výzkumu a k možnostem a návrhům budoucího výzkumu v oblasti výuky dovedností myslet.

V úvodní kapitole knihy autor seznamuje čtenáře s vývojem pohledu na problematiku kognitivních funkcí a možností jejich rozvoje v psychologii. Nabízí systematizující přehled myšlenek a teorií, jež ovlivnily vývoj v oblasti stěžejního tématu knihy. Diskutuje vliv psychometrie, behaviorismu, kognitivní i vývojové psychologie, odkazuje na první pokusy v pedagogické praxi využívat poznatky psychologických teorií k sestavení programů pro podporu kognitivních a výukových dovedností žáků. Přehled vrcholí současnou situací v oblasti práce s kognitivními a metakognitivními dovednostmi u dětí a adolescentů. Velmi dobře zde Blagg upozorňuje na obtížnost uchopení pojmu „kognitivní dovednosti a metakognitivní dovednosti“. Odhaluje obsahovou odlišnost v naplnění těchto **pojmu** různými autory. Činí tak cíleně, aby odkryl čtenáři zásadní metodologický problém z hlediska tvorby jakéhokoliv tréninkového programu pro rozvoj těchto funkcí „*Lze je (metakognitivní/vyšší kognitivní dovednosti) dostatečně jasně defi-*

novat abychom je posléze mohli vyučovat?“ (s. 6). Blagg v odpovědi na tuto otázku vyzdvihuje Sternbergův model kognice (českému čtenáři známý pravděpodobně z českých překladů Sternbergových publikací – Grada 2001, Portál 2002). V závěru první kapitoly seznamuje Blagg čtenáře se třemi dalšími významnými stimulačními programy, jež se stejně jako FIE zabývají rozvojem poznávacích funkcí, ale svými teoretickými východisky s ním kontrastují: „CoRT System“ Edwarda de Bono, Lipmanova „Philosophy for Children“ a Sternbergův „Componential Training Program“.

Kapitola druhá je celá věnovaná Feuersteinovu programu Instrumentálního obohacení a jeho teoretickému backgroundu. Jak již bylo uvedeno, Blaggova kniha je v podstatě publikací rozsáhlého evaluačního projektu FIE v praxi. Seznámení s teoretickými východisky FIE je tedy nezbytnou součástí publikace. Feuersteinův program rozvoje poznávacích funkcí začal v podstatě vznikat v padesátých letech dvacátého století, kdy Feuerstein pracoval pro projekt Youth Alyiah v Izraeli. Tehdy se Feuerstein svými kolegy zabýval tvorbou diagnostických nástrojů a vzdělávacího systému, jež by umožnil imigrantům z různých kultur, mnohdy traumatizovaných zkušeností holocaustu, začlenit se úspěšně do vzdělávacího systému přijímající země. V průběhu dalších let, na základě bohaté klinické zkušenosti s především sociokulturně a kognitivně handicapovanými dětmi, vypracoval Feuerstein se svými kolegy první podoby FIE. Celý program je postaven na silných teoretických základech, jejichž jednotícím prvkem je víra v celoživotní možnost kognitivní změny a vývoj člověka (cognitive modifiability); sociokulturní interakční teorie učení (Mediated learning experience) a analýza deficitů kognitivních funkcí

(cognitive map, cognitive functions). Feuerstein je přesvědčen, že každý člověk, bez ohledu na věk nebo případnou příčinu jeho kognitivních obtíží, může zlepšit své dovednosti se učit a změnit strukturu svých kognitivních dovedností:

The aim of the Instrumental Enrichment program is to change the overall cognitive structure of the retarded performer by transforming his passive and dependent cognitive style into that characteristic of an autonomous and independent thinker... Low achievement and low level of general cognitive adaptation... are the product of a lack of, or inefficient use of, those functions that are the prerequisites to adequate thinking. (Feuerstein a kol. 1980, s. 1)

FIE se od doby svého vzniku (cca 60. léta) těší intenzivnímu zájmu odborné i laické veřejnosti prakticky po celém světě. Program původně používaný pro práci s kognitivně a sociokulturně handicapovanými dětmi či adolescenty se začal úspěšně používat v práci s běžnou populací jako nástroj dalšího (např. profesního) rozvoje; s výraznými pozitivními efekty byl program zaveden i jako nástroj podpory vzdělávání dětí s Downovým syndromem. Blagg sám v kapitole věnované Feuersteinovu teoretickému konceptu vystupuje jako přísný kritik. Netají se obdivem k Feuersteinovu teoretickému přístupu, současně ale ukazuje jeho limity. Kriticky se obrací především k Feuersteinově diagnostické baterii „The Learning potential assesment device“ a upozorňuje na obtížnost realizace „přemostění“ („bridging“ – přenos a generalizace kognitivních procesů používaných v průběhu lekce do oblasti každodenní zkušenosti), jako základního předpokladu úspěchu programu v praxi („Unless bridging can be successfully engineered, transfer and generalization will not occur and the whole point of FIE program will be lost...“, s. 24)

V závěru druhé kapitoly nabízí Blagg pře-

hled realizovaných, dostupných výzkumů a evaluací věnovaných FIE. Přestavuje Feuersteinovy oddané zastánce (Sharron) i kritiky (Bradley). Odkazuje zejména na předchozí anglické studie věnované FIE a v rámci diskuse nad jejich výstupy postuluje metodologický rámec vlastnímu projektu evaluace, jež je posléze podrobněji rozpracován ve třetí kapitole (Stufflebeamův CIPP model, 1971).

Blaggem referovaný projekt evaluace FIE byl realizován v průběhu let 1982 až 1987 v anglickém Bridgewateru (oblast nazývaná Somerset, projekt je proto někdy nazýván *Somerset evaluation of FIE*), jako součást vládnou financovaného programu LAPP (Lower Attaining Pupil Program) pro podporu studentů s výukovými obtížemi. Tři roky z celkového času věnovaného projektu zahrnovaly monitoring učitelů a žáků na vybraných školách; celkem 12 učitelů ze čtyř vybraných škol pracovalo s cca 250 žáky (ve věku 14–16 let) rozdělených do skupin po cca 15 po dobu dvou let. Na každého žáka v průměru připadlo 120 tréninkových hodin za celé období výcviku (2 hodiny týdně po dobu pěti semestrů). V rámci projektu byla připravena bohatá baterie diagnostických nástrojů pro evaluaci výstupů projektu na straně učitelů i žáků – dotazníky (speciálně připravené pro tento projekt i převzaté), řízené rozhovory, standardizované diagnostické testy (diagnostika znalostí a dovedností souvisejících se školním výkonem, způsobů myšlení, postojů vůči FIE...) pozorovací škály...

Výsledky samotného projektu shrnuje 4. (hodnocení efektu FIE na straně žáků) a 5. (na straně učitelů) kapitola. Blagg nabízí na celkem 65 stranách detailní přehled metodologického uchopení a výstupů ze všech užívaných evaluačních zdrojů. Obě kapitoly však ve svých závěrech přinášejí rozladění nad ne příliš přesvědčivými výsledky.

Obecně lze říci, že Somerseská evaluace přinesla větší uspokojení a efekty na straně učitelů než na straně žáků. Srovnání výkonů žáků ve zvolených diagnostických nástrojích před začátkem evaluace a na konci i v rámci porovnání experimentálních a kontrolních skupin (v projektu bohužel nebylo dosaženo možnosti na všech sledovaných školách vytvořit kontrolní skupiny, mnohé analýzy tedy mohou spoléhat jen na porovnání výsledků experimentální skupiny na začátku evaluace a na jejím konci) neprokázalo signifikantní změny v kognitivních dovednostech žáků, jež absolvovali FIE. Pouze u některých sledovaných experiment. skupin se projevily pozitivní změny sebepojetí, a to v závislosti na intenzitě tréninku a schopnosti sledovaných učitelů dobře u svých žáků pracovat s přemostěním (bridging). Hodnocení proměny chování žáků (ve smyslu např. aktivnějšího zapojení se do diskuse, schopnosti naslouchat ostatním, sebedisciplíny, schopnosti prezentovat vlastní názor atp.) se lišilo v závislosti na faktu, zda žáky hodnotili učitelé zapojení do projektu nebo učitelé jiných předmětů, kteří nebyli s FIE seznámeni. Zaangažovaní učitelé přesvědčivě reflektovali pozitivní změnu v přístupu a chování svých žáků, ostatní učitelé mnohdy hodnotili změny jako spíše negativní. Naproti tomu sami žáci, měli-li hodnotit proměnu v chování svých spolužáků, vyjadřovali pozorování odpovídající spíše hodnocením zaangažovaných pedagogů. Nekoherentní výstupy přineslo i vyhodnocení rozhovorů se žáky, jehož cílem bylo zachytit postoje žáků k samotnému programu. Opět, někteří žáci reflektovali spíše negativní postoje (nudné, hodně se opakuje), převážně se ovšem objevovaly pozitivní komentáře, např.:

– Jsem teď daleko jistější, mám-li něco prezentovat pře celou třídu

– Dokáži se lépe vyjadřovat s situacích, kdy je třeba řešit neznámý úkol nebo přemýšlet

– Jsem méně impulsivní

– Dokáži použít dovednosti, co jsem se naučil s FIE i v jiných hodinách

– Kromě již zmíněných hodnocení změny chování svých žáků učitelé v převážné míře hodnotili FIE jako jednoznačný přínos pro jejich osobní i profesní život, např.:

– Jsem spokojený se svou profesí, jsem sebejistý a rozhodný

– Změnil jsem svůj pohled na neúspěšné žáky, dokáži teď lépe než jiní učitelé pracovat s jejich koncentrací, dovedností diskutovat a generalizovat, rozumím jejich intelektovým obtížím...

– Dokáži lépe organizovat své hodiny abych překonával bariéry na straně žáků

– Zněmil jsem svůj přístup k výuce, jsem méně formální a více komunikuji

Šestou kapitolu knihy věnuje Blagg diskusi nad výstupy Somersetská evaluace FIE, nabízí bohatý materiál k dalšímu zamyšlení se nad obtížností jakéhokoliv evaluačního projektu v pedagogické praxi. Vrací se k výstupům projektu, aby identifikoval obtížné nebo problematické aspekty FIE je-li aplikováno v kontextu běžné výuky.

Hodnotí-li celý projekt Somersetské evaluace, dotýká se Blagg minimálně tří významných oblastí, k nimž nabízí bohatší diskuse:

1. Nepřesvědčivé výstupy evaluace na straně žáků a to i bez ohledu na kvalitu a intenzitu výuku FIE (v podstatě žádná signifikantní zlepšení výkonů žáků jako efektu FIE) hodnotí na několika místech. Domnívá se, že FIE aplikované v takové intenzitě (2 hodiny týdně) a kontextu jaký nabízí běžné školní prostředí neumožňuje přinášet výrazné efekty:

„Žáci si díky FIE dokáží uvědomovat kognitivní dovednosti (jako např. schopnost analyzovat a porovnávat), bohužel se podařilo nashromáž-

dit relativně málo důkazů pro to, že dokáží tyto dovednosti později aplikovat v běžném životě...“

(s. 134). Blagg se domnívá, že abstraktní charakter materiálů používaných ve FIE je v podstatě nevýraznějším handicapem FIE v kontextu běžného kurikula (i když může být silným nástrojem změny pro klinickou práci se sociokulturně handicapovanými žáky):

„...jeho abstraktní charakter a potenciálně široké uplatnění také znamená, že postrádá specifickou (zaměřenou) na konkrétní populaci“ (s. 135).

Dovolím si na tomto místě poznamenat, že Blaggova interpretace anekdotických výsledků FIE u žáků opomíjí podle mého názoru jeden podstatný moment vezme-li v úvahu fakt, že sám Blagg označuje pouze 5 z 12 učitelů, kteří program předávali žákům, za dostatečně pro práci s FIE připravené (s. 43), nelze 2 hodiny výuky FIE týdně považovat za dostačující, víme-li že autoři programu doporučují *minimálně* 3 hodiny týdně. V takové situaci je více než pravděpodobné, že zbývajících 7 odpovědných učitelů se s programem po značnou část evaluace teprve seznamovalo. Sám Blagg také na s. 128 uvádí, že *teprve s koncem projektu* bylo možné u mnohých učitelů sledovat plné porozumění výukovým strategiím a podstatě FIE!

2. Vyjadřuje-li se Blagg k hodnocení průběhu celého projektu, netají se mnoha nevýhodami, jež přinesla implementace projektu tzv. „shora“. Chaotičnost, obtížnost organizací výuky, jež přineslo zařazení nového předmětu, finanční nejasnosti, nedostatečná znalost programu učiteli i řediteli sledovaných škol a tím i nedůvěra k celému projektu... to vše jsou velmi závažné obtíže, jež se domnívám nemohou odeznít hned v počátcích projektu, ale spíše budou mít tendenci přetrvávat pod delší období.

3. Dosti kriticky se Blagg vyjadřuje k otázkám dostupnosti a kvality materiálů FIE.

Feuersteinův teoretický koncept je velmi dynamický, jeho intervenční program zůstává nepružný a beze změn... I přesto, že se program používá pro práci s bohatou škálou klientů, tvůrci programu rázně odmítají jakoukoliv formu přizpůsobení a vývoje materiálů ve vztahu ke specifickým potřebám odlišných skupin klientů (s. 136).

Výstupy Somersetské evaluace dokládají nespokojenost učitelů s kvalitou materiálů FIE¹ a jejich repetitivní charakter (vezme-li v úvahu, že pracujeme s adolescenty běžné školy). Nejvíce negativních komentářů se ovšem pojí s velmi restriktivními pravidly šíření metody (striktně daný způsob, jak s materiály pracovat, nelze materiály kopírovat, učitelé nemohou metodu šířit, pokud neprošli výcvikem atd.) Blagg se domnívá, že tento přístup je jedním z faktorů, jež brání dalšímu rozvoji FIE a v kontextu Somersetského evaluace určitě v počátcích projektu přinesl značnou míru nedůvěry („*black box nature of FIE materials*“ – s. 125).

Závěrečná kapitola knihy „Can we teach intelligence?“ je v pravém slova smyslu bilancujícím pojednáním o možnostech výuky kognitivních dovedností. Blagg zde otvírá teoretické a metodologické otázky tvorby programů pro rozvoj poznávacích funkcí i jejich evaluace. Čerpá zde nejen z výstupů Somersetské evaluace, ale i z dalších odborných publikací, jež s FIE přímo nesouvisí. Velmi zajímavá je diskuse k tématu podoby tréninkových programů – Blagg tu proti sobě staví přístup programů obsahově nezaměřených („content free“, např. FIE) a zaměřených na přenos konkrétních znalostí („knowledge rich“). Za pozornost určitě stojí i téma „výuka pro přenos do běžné praxe“ – V odpovědi na otázku, co je klíčem k úspěchu, Blagg straní

více „kontextualizovaným podobám výuky“, které více připomínají oblast, kam předpokládáme má k přenosu docházet:

„...zahrnutí obsahu relevantní oblasti praktického přenosu do kursů kognitivních dovedností ve skutečnosti nepopírá Feuersteinův nejvýznamnější nástroj přenosu (např. přemostění). Ve skutečnosti by jej to mohlo obohatit...“ (s. 147).

Vyvrcholením Blagovy knihy je představení nového programu pro rozvoj poznávacích funkcí – „Somerset Thinking Skills Course“ (STSC), jehož je Blagg spoluautorem (Blagg, N. R., Ballinger, M. P., Gardner, R. J. 1988). Právě Somersetská studie FIE dala tomuto novému programu vzniknout. Všude tam, kde Blagg s Feuersteinem polemizuje, je STSC alternativou. Ve většině ostatních ohledů jsou si oba programy velmi podobné.

Blaggova monografie je podle mého názoru pozoruhodnou publikací. Nejen z důvodů svého poměrně širokého obsahového záběru (viz úvod recenze), ale v kontextu českého prostředí především volbou svého hlavního tématu – *dovednosti myslet a možnosti jejich podpory systematickou výukou*. Domnívám se, že toto téma na své skutečné objevení v českém prostředí teprve čeká (sledujeme-li výzkumný zájem odborné veřejnosti a množství publikované literatury). V tomto ohledu by tedy mohla Blaggova kniha být „povinnou literaturou“. Samotné FIE se v Čechách používá cca 5 let a je pravděpodobně také zatím jediným používaným programem pro rozvoj poznávacích funkcí u nás. Restriktivní a finančně nákladné podmínky rozšiřování této metody však zdá se nijak neusnadní jeho další šíření. Sám teoretický koncept, jež stojí za FIE, si podle mého názoru zaslouží neméně pozornosti a je prozatím neoprávněně opomíjen (viz např. Málková 2004).

Alespoň v anglické literatuře je téma dovedností myslet a jejich tréninku velmi živým a bohatým tématem – z tohoto pohledu je Blagg určitě jen „malou ochutnávkou...“ Ostatně, dejme poslední slovo autorovi: „...Dovednosti myslet lze dnes zlepšovat množstvím intervenčních programů. I přesto jsme ale dosti daleko od znalosti těch nejefektivnějších způsobů podpory kognitivního vývoje u konkrétních skupin populace“ (s. 139).

Gabriela Málková

Literatura:

- Blagg, N. R., Ballinger, M. P., Gardner, R. J. (1988). *The Somerset Thinking Skills Course*. Oxford, England, Blackwell.
- Feuerstein, R. (1980). *Instrumental Enrichment. An Intervention Program for Cognitive Modifiability*. University Park Press. Baltimore.
- Málková, G. (2004): Jak učit děti dobře se učit? *Psychologie dnes*, X. (1) 2004.
- Sternberg, R. J. (2001). *Úspěšná inteligence*. Praha, Grada.
- Sternberg, R. J. (2002). *Kognitivní psychologie*. Praha, Portál
- Stufflebeam, D. L. (1971). *Educational evaluation and decision making*. Itasca, IL: F. E. Peacock.

Jan Sokol – Zdeněk Pinc: *Antropologie a etika*, Triton, Praha 2003

Kniha je souborem esejů obou autorů, původně zřejmě připravovaných zvlášť, ale přece jen tvořících celek. První část tvoří studie s poznámkovým aparátem, druhou eseje. Zdeněk Pinc přispěl především kapitolami z antického myšlení a filozofie, Jan Sokol především úvahami obecně filozofickými. J. S. začal Kantovým pojetím absolutní etiky a došel k etice odpovědnosti: ta je bezpochyby jedním z ústředních me-

ment naší doby; patří tam z křesťanského hlediska i lítost, umožňující odpuštění, vylíčená už na starozákonním příkladu Davidově.

Zdeněk Pinc přispěl do svazku řadou statí, vycházejících ze studia filosofických přístupů starého Řecka, které analyzuje. Ve stati o evidenci a etice vysvětluje základní pojmy. Einaí má význam pravdivostní, *noein* značí myšlení, ale zprvu i správný postřeh, *epistémé* názor atd.; samozřejmě vychází z Bruno Snella – jak také jinak. Podstatné je zejména, že filosofická činnost je něco, co se dotýká živého ducha; pro Řeky bylo myšlení činností se vztahem k božskému, nikoli naším způsobem myšlení, které se nám jeví být mrtvým. Ve stati o sokratickém dialogu vysvětluje autor Sokratovou obhajobu jako završení jeho životního poslání ve vztahu k obci, předkům, mýtu o obětí-ním beránku, řeč je o vstupu mezi hérovy, tj. ony předky, kteří ve všech starých kulturách prostředkovali mezi bohy a lidmi (snad by bylo možné dodat, že se řídí také modelem antické tragédie, kterou chce naplnit svým činem – obětí života jako důkaz, že jeho život i učení jsou z jednoho kusu). Kapitola o komunitě, řeči a etice je věnována společensky-komunikativní roli jazyka; vychází především z Lévinase a jeho myšlenky o tom, jak řeč v dialogu vytváří společenství. Etické zákony platí ve mně uvnitř, ale pro druhého jsou to pouze příklady. Sokratovský dialog je řečí recitační, předváděnou, nikoli skutečnou – ve skutečném rozhovoru (podle Gadamera) se dozvíme věci, které jsem vědět nechtěli, nejde o uzavřený celek. Důstojné formy oslovení příchozích cizinců měly za účel rituálem zdvořilosti vyloučit možnost agresivity ve vznikajícím vztahu; v modlitbě jde o dialog s božstvem, které o něco prosíme, a kdy se nám dostává odpuštění či jiného daru. Kapitola o rozdílu mezi mēs-

tem a pospolitostí vychází ze starých společenství, založených na přirozené vůli; především na pokrevní pospolitosti, která je brána jako závazná. Společnost (Gesellschaft) je v Tönniesově typologii tvořena lidmi, kteří tuto přirozenou vůli spolu žít nemají, ale přesto žijí vedle sebe na základě smluvních vazeb. Dnes to platí skoro úplně, ale antická polis byla v povědomí občanů svým charakterem blízká pokrevnímu společenství, i když se od něj odlišovala jako výraz smluvené vůle občanů, jak je zřetelně vylíčen např. v konečném osvobození Oresta z matkovraždy v třetím dílu *Oresteie*. I středověké město bylo pospolitostí, a i k dnešnímu městu či městečku můžeme pocítovat silný vztah – vzpomeňme např. Seifertovy básně o Praze.

Pincova kapitola Člověk v antické polis je zřejmě resumé přednáškového cyklu; a zde se při velmi bohatém obsahu musíme soustředit jen na několik otázek, kde se naše názory s autorem poněkud rozcházejí. V úvodní části (i jinde) lze připomenout, že fascinace z Dumézila a jeho obecných indoevropských mýtů zakrývá skutečnost, že mnoho základních prvků takových představ je obecným majetkem většiny lidstva, a často lidstva celého: tak je tomu i s přesvědčením, že život nekončí smrtí, ale také, že kvalita posmrtného života (resp. také reinkarnace) je výsledkem činů současného pozemského života. Duše mrtvých potřebují žít, ale zpravidla jen po určitou dobu, než na své cestě pokročily dále přes něco jako náš očištec či kamaloka. Ohniště je zasvěceno Hestii, a je posvátným středem rodiny, oiku, společné stolování je – hlavně u masité potrawy – sdělováno s božstvy, aby tak byl zmírněn zločin prolévání krve. Naše jatka by byla ve starověku považována za neúnosná, i zvířata měla svou důstojnost – srov. paralelní modely lidské společnosti a přírodního světa

u Léviho-Strausse. Dělení půdy losem se zprvu opakovalo, jen movitý majetek byl skutečně osobní, ale i rozdělený byl posvátný; proto i měřičství bylo posvátnou naukou (srov. nymfu Begoiu u Etrusků). Kosmický řád světa je respektován ve vztahu k rytmům lidského makrokosmu společenství i jednotlivce, již proto potřebovaly staré společnosti řádně regulovaný vztah mezi božským a lidským; jejich myšlení bylo zkušenostní, předcházelo myšlení filozofickému. Tento přechod k logu umožnil také naše dějinné pojetí (zde navazuje Pinc na Patočku), což ovšem neznamená, že by určitá forma dějinného pojetí neexistovala dříve: i předtím existovaly kosmogonie, mýty o zakladatelích společenství; představa cyklu vzniku a zániku v „retour eternel“ měla přece jen vzestupné fáze a aspoň v rámci cyklů i finalitu. Homérská společnost byla silně hierarchická, ale pod služebníky stál ještě *thés*, který nepatřil do oiku a měl ještě horší postavení. Závislí klienti (jako hektémoroi v Řecku) byli přece jen pod ochranou, podobně jako středověcí nevolníci. Solónovy reformy, podobně jako jejich obdoby v Římě a jiných obcích, byly vždy kompromisem, který byl nakonec uznán všemi občany, neboť řecký člověk i po uvolnění z pout krve byl svobodný jen ve svém vztahu k obci; bez ní by neexistoval, trpěl by podobně jako trpěl pravý Sinuhet předchozí doby bronzové (ne ten moderní Waltariho) tím, že nemohl pohlédnout do tváře faraónovy. Trojí rovina pospolitosti (s. 83 ad.) je reflektována i několikrátou vrstvou náboženství, z nichž nad osobním a rodinným je náboženství městské obce, a ještě výše orakula a mystérijní svatyně, kde všechny rozdíly sociální a pohlaví mizí a přístup má každý podle kvality jádra svého já. V Římě je vznik sociálních rozdílů studován z různých hledisek a nikoli se shodnými výsledky; důvodem je

především obrovská schopnost integrace jiných mimo vlastní obec, která z bezvýznamného městečka vytvořila hlavu Itálie a později celého Středomoří. Takové integrace nebyly řecké obce schopny, Alexandr to dokázal také jen na čas; helénističtí vládcové s velkým úsilím konstituovali jen nepevný státněpolitický systém, snad s výjimkou ptolemajského Egypta, který navázal na faraónské tradice. Rád bych vyzdvihl dosud vzácné pochopení paralelního vývoje k demokracii v Řecku i v Římě, doložené i historikou o Publikolově návštěvě Delf. Něco podobného proběhlo jen o sto let později také u našich Keltů, a představuje významnou etapu na cestě emancipace lidské osobnosti.

Tato část je zakončena dvěma příspěvky Jana Sokola. První je věnován evropským hodnotám ve výchově a vzdělávání. Autor je vidí v úsilí o jejich získání, v péči o duši, v péči o zdokonalování dědictví. Staneme-li se pouhými konzumenty toho, co jsme zdědili, ztratíme vytvořenou hodnotu, neboť ty je nutno, a v tom je základ evropské tradice, stále dobývat. Chtělo by to ovšem dodat: Asi si budeme muset víc nabít čumák, abychom to pochopili. Úvaha o vztahu práva a morálky je obzvláště aktuální v době, kdy lze snadno nabýt dojmu, že vztah mezi právem a spravedlností je jen v gramatickém základu obou slov, ale jinak mají jen máloco společného, kdy se dožívají obecného posměchu ti, kdo se snaží připomenout, že nad literou práva je duch práva. Jako bychom se vrátili ke sporu mezi Antigonou a Kreontem na nové úrovni. Čím více právo zdegeneruje na jakési regule hry, ve které se faulovat musí tak šikovně, aby to nebylo moc vidět, kde práva zločince jsou formálně nad právem oběti, kdy žalování a procesování jsou prostě kšeftem, morálnímu úpadku společnosti nebude možno zabránit.

Třetí částí obsahuje několik esejů obou autorů, které jsou věnovány aktuálním otázkám dneška. První esej J. S. o svobodě rozlišuje svobodu pubertální (proti něčemu, karikovanou svobodnými lidmi v Králi Ubu), svobodu volby a střetnutí dvou svobod; snad by bylo možno přidat svobodu ve zralé odpovědnosti za svůj čin. Ovšem pochopení pravé svobody je v dnešní době obtížné. Obecně jde především o lidským bytostem svěřenou svobodu rozhodování mezi dobrem a zlem, ale správné rozhodnutí *hic et nunc* musí obvykle zohlednit více faktorů, neboť v našem světě je dobré se zlým často v jednom pytli. Úvaha o vlasech, mravu a morálce jde směrem k podstatě sókratovského daimonia – svědomí máme všichni, i když ho někdy ohlušujeme a můžeme se ovšem také mýlit. Nahlédnutí do sexuální antropologie reflektuje pozapomenuté zjištění, že přes emancipaci nejsme stejní, jak muži tak ženy jsou odkázáni v mnoha aspektech poznání skutečnosti na informaci skrze percepce druhého pohlaví; ale ještě důležitější je připomenutá odpovědnost vzhledem k budoucnosti. Nebudeme-li mít děti, nebudeme mít pokračování na cestě, do které jsme byli zrozeni; ztráta odpovědnosti o péči o budoucnost je bezpochyby ztrátou morální. Národy a civilizace, které to nepochopily, v průběhu lidských dějin zanikly.

Esej o morálce na trhu ukazuje nezbytnost vyrovnaných sil výrobců s obchodníky a konzumentů: v Americe už mají sdružení spotřebitelů značnou sílu, a obchod je musí respektovat. Nejsou dosud tak silné, jako např. kartel států vyvážejících naftu, ale i třeba sdružení rolníků a odbory jsou užitečné, jakkoli v globalizovaném světě mají globální společnosti vždycky vrch nad těmi, kdo jsou jen v jednom státě – tedy i nad vládami států a nad odbory jednotlivých zemí. Byrokratizace světa založeného

na „papírech“ nahrazuje už leckdy skutečný svět, ale bez systému bychom se dnes neobešli – jen je potřebí rozlišit, kde jde ještě o potřebný pořádek, a kde již překryl formalizací skutečnost a stal se škodlivým. To se týká i formalizací skrze počítače – kdy bychom přejali počítačové binární uvažování, lidskou mysl by to zbanalizovalo.

Konečnost smrti nám dává větší odpovědnost. Pamatuji se, že si mi leckdo v Indii a na Ceyloně stěžoval, že myšlenka reinkarnace je brzdoou svobodné osobní iniciativy. Ovšem všechna náboženství uznávají nesmrtnost, zatímco jen některá nezrozenost. Esej o udržitelném rozvoji ukazuje přesvědčivě, že pouhá extrapolace dnešní situace do budoucnosti nemá závaznou platnost. I když je dobré snažit se o nejrozměňší a nejšetnější vztah ke všem bytostem, které s námi Zemi obývají a neřezat si větev, na které sedíme, naděje pokračuje mechanickou extrapolací a je silou, vedoucí do budoucnosti. Volání po Godotovi připomene slavnou Seferisovu báseň o čekání na barbary, ale také nutnost spirituální renesance, která je dnes daleko více úkolem nás samých, než tomu bylo ve starověku, kdy lidské činy byly určeny obecně uznávaným řádem a hery; lidské svobody rozhodování bylo podstatně méně.

Ze dvou esejů Pincových v této části knihy se první týká instinktů a informací; instinkt či inspiraci potřebujeme v době přemíry informací ještě více než v dobách, kdy byl informací nedostatek; myšlenku o zhoubnosti přemíry informací, ze kterých bude stále těžší vytáhnout to podstatné, jsem našel poprvé v Buňuelových pamětech, ale dnes je potřeba instinktivního rozhodování ještě aktuálnější, neboť rozhodovat se obvykle musíme právě teď a zde, nemáme dost času, abychom s rozhodnutím počkali, než budeme mít všechny informace. Druhá úvaha jakoby navazovala

na problém Antigonin. Obecně uznávané obyčejy, mají-li své morální oprávnění, patří do kategorie méně zpochybnitelného než zákony, které se mohou hlasováním v parlamentu změnit. Samozřejmě není nevinných lidí, jak správně ukazuje závěr eseje: všichni neseme svůj díl viny za osud naší země i celého světa, nesení odpovědnosti je součástí morálního imperativu.

V krátké recenzi nelze navázat na všechny myšlenky knihy, ze kterých mnohé jsou inspirující a týkají se palčivých problémů naší doby. Za hlavní její poslání lze ale považovat analýzu toho, co je morálkou doopravdy: nikoli, jak je to dnes leckde redukováno na soubor právních norem, na jejichž základě se lze v obchodě okrádat jen při zachovávání jistých pravidel hry tzv. tržního hospodářství. Je to nesení odpovědnosti ve svobodě za osud vlastní, a spolupovědnost za osud našeho společenství i celého lidstva.

Jan Bouzek

Massimo Montanari: Hlad a hojnost, Dějiny stravování v Evropě, nakladatelství Lidové noviny, edice Utváření Evropy (z italského originálu přeložila Zora Jandová-Obstová), Praha 2003

Překlad stručných dějin evropského stravování italského medievalisty Massima Montanariho vydalo na sklonku loňského roku nakladatelství Lidové noviny v rámci edice Utváření Evropy. Podobně jako ostatní práce z této ediční řady má i Montanariho nepříliš rozsáhlé dílko ambici přiblížit vzdělanému, leč neodbornému publiku jeden z aspektů formování moderní Evropy. Kniha tedy není pouhým popisem stravovacích zvyklostí obyvatelstva v jednotlivých epochách evropských dějin či výčetem hladomorů, ale představuje stravování na

jedné straně jako výslednici působení klimatických a hospodářských, ale též sociálních a kulturních poměrů, na druhé straně jako fenomén, který lidskou kulturu spoluutváří.

Časový záběr práce pokrývá období od 3. století, kdy se začaly hroutit jistoty spjaté s římskou státností, až po současnost, přičemž největší pozornosti se dostává středověku. Úkol pojednat dané téma pro tak dlouhý časový úsek na tak malé ploše donutil autora mnohé problémy je letmo načrtnout. Faktografické údaje (časové vymezení významných hladových krizí či odhady spotřeby masa pro určité období) a citace z dobových pramenů slouží autorovi buď k umocnění dojmu (např. úryvky ze středověkých kronik o následcích hladomorů či dobové popisy aristokratických hostin) anebo k doložení tezí o roli výživy v dějinách Evropy. Výklad je přiznaně zaměřen na západní Evropu, ovšem Montanari si ponejvíce všímá poměrů v Itálii a Francii.

Autor během výkladu zřetelně formuluje několik zásadních závěrů o charakteru a proměnách stravování na evropském kontinentě, které zřetelně přesahují rámec dějin výživy: dotýkají se některých důležitých otázek kulturních či sociálních dějin či odkrývají významné vazby mezi stravovacími zvyklostmi a kulturním utvářením jistého regionu. Všimněme si alespoň některých autorových tvrzení:

Montanari vedle sebe staví dva tradiční stravovací systémy, které zároveň vyznačují dva výrazné evropské kulturní okruhy: na jedné straně systém „středomořský“ s vegetariánskými rysy, založený na konzumaci obilnin, zeleniny, oleje a vína, a na druhé straně systém vnitrozemských a severnějších oblastí Evropy s preferencí piva a zejména masa, jemuž je připisována nejvyšší alimentární hodnota. Poprvé se

tyto dva rozdílné modely výživy střetly ve 3. století v souvislosti se střetem hodnot římské kultury a hodnot barbarského (germánského a keltského) světa; jejich kontury pak lze zřetelně sledovat až hluboko do novověku, prakticky až do 20. století, kdy se stravovací zvyklosti v Evropě unifikovaly. Barbarský a římský alimentární systém se začaly i přes vzájemnou averzi a nedůvěru již v dobách pozdně římských postupovat: středomořské národy začínají do svého jídelníčku ve větší míře zařazovat maso, ale především středomořský model výživy proniká postupně na sever Evropy v důsledku šíření křesťanství, jež přijalo za své nástroje kultu – chléb, víno a olej –, výsostné alimentární symboly římského kulturního světa. Ani po té se však tyto systémy výživy neasimilovaly, ale omezily se na určité sociální skupiny: nositeli římského důrazu na střídmost a bezmasou stravu se staly kláštery, barbarskou tradici masité výživy a žravosti jako projevu moci a nadřazenosti přijaly za svou šlechtické kruhy. Venkované vyznávali spíše šlechtické alimentární hodnoty, ale protože nebyli schopni zabezpečit si zdroje pro soustavné praktikování tohoto modelu výživy, holdovali mu jen nárazově a příležitostně: přejídání u příležitosti slavností byl charakteristický projev strachu z hladu, který zachvátil na dlouhá staletí Evropu.

Pro celý středověk a novověk je charakteristická sociální diferenciací ve stravování a to do té míry, že jinakost jídelníčku privilegovaných a neprivelegovaných vrstev není jen důsledkem rozdílné dostupnosti určitých potravin pro tu kterou společenskou vrstvu, ale také symbolem moci a rozdílné „osobní kvality“ (tato „osobní kvalita“ není již chápána tak, jako v řecko-římské myšlenkové tradici, tj. jako soubor fyziologických charakteristik a životních návyků jedinice, nýbrž jako společenské postavení určité osoby, tedy jako něco neměnného,

dotyčnému člověku imanentního). Šlechtická strava se tak vyznačuje nejen hojností luxusních potravin (koření, cukroví, maso, bílý chléb), ale také čerstvostí, která byla u pokrmů až do 19. století, kdy byly poněkud zdokonaleny techniky uchování a transportu potravin, opravdovým luxusem. Ovšem kultura okázalosti a plýtvání na jedné straně a kultura hladu na straně druhé, nezůstávají, ani v dobách trvalého nedostatku, omezeny jen na určité sociální a kulturní kategorie. Jak už bylo naznačeno, prolínají se i uvnitř těchto kategorií: rolníci, kteří za normálních okolností vystačili s málem a jejichž strava byla chudá a jednotvárná, dokázali u příležitosti svatby nebo křtin zosnovat velkolepou hostinu s mnoha chody a s přemírou masa, tuku a bílé mouky a zkonsumovat obrovské množství jídla. Montanari má tyto dva kulturní projevy za něco, co na sebe dialekticky odkazuje; kulturu okázalosti a plýtvání nelze pochopit bez kultury hladu a naopak. V lidské kultuře je zakódována fyziologická schopnost člověka přizpůsobit se stavu zdrojů: jíst mnoho, ale také přežít s málem. Protiklad hlad – hojnost tak není pouze povahy fyziologické, ale taktéž psychologické, kdy se lidé pozoruhodným způsobem dokáží přizpůsobit konkrétní společenské a hospodářsko-sociální situaci.

Poslední autorovou tezí, kterou bych chtěla na tomto místě zmínit, je jeho postřeh o vztahu mezi populačním růstem a výživou. Montanari konstatuje, že nárůst počtu obyvatelstva není vysvětlitelný zlepšením jeho vyživovací situace, že spíše platí pravý opak. Největší hojnost a rozmanitost lidové stravy lze zaznamenat v období demografické stagnace či poklesu, kdy snížení poptávky po potravinách umožňovalo udržet pružné a diversifikované způsoby výroby potravin, naopak v dobách populačního tlaku býval potravin nedostatek

a strava byla chudá a jednoduchá. Je pravděpodobné, že demografická křivka a křivka výživy si zrcadlově odpovídají. Opak platí pouze v krátkodobé perspektivě, v případech vysoké mortality v důsledku hladomoru, naproti tomu střednědobě a dlouhodobě má faktor výživy, zdá se, vlastní autonomii a příčiny demografického růstu je třeba hledat jinde. Tomuto závěru odpovídá i zdánlivý paradox, kdy v „rozvínutých“ a intenzivně obdělávaných nížinách bývala strava rolníků vždy skromná a jednodušší, zatímco v horských oblastech se jedlo vyrovnaněji a hojněji, lidé se tam proto dožívali vyššího věku a byli odolnější vůči nemocem.

Industrializace vnesla do evropského alimentárního systému zásadní změnu: změnil se jednak způsob výživy obyvatelstva, jednak celá ideologie stravování. Prvého bodu se týká delokalizace stravovacího systému (potravin jsou vyráběny na místech dokonce velmi vzdálených od místa spotřeby), která byla umožněna zdokonalením sítě obchodní distribuce na globální úrovni, a uniformita stravování v průmyslové Evropě i mimo ni. Druhého bodu se týká odstranění společenské distinkce a symboliky stravy. Rodí se idea universální a „demokratické“ spotřeby, jež je významná i ekonomicky a kulturně. *Markéta Seligová*

Enrico Tomasso Spanio: Il tempio della scienza e il tempio della coscienza. Bergson e i modelli interpretativi dello spazio-tempo, Il Cardo / Biblioteca, 2. vyd. Venezia 2003

Dnešní životní problémy se často týkají nedostatku času, jeho plýtvání, jeho nesprávným užíváním. Úvahy o čase a jeho významu jsou časté, a není divu, že se

objevují v různých souvislostech, proto i druhé vydání (či dotisk) knížky, vydané původně před šesti lety. Osobní čas je odlišný od času mechanické vědy, ani Bergsonova *duré* nevyčerpává všechny formy vnímání času. Autor vychází zprvu z Newtonova pojetí času v jeho *Principech*, jak ho uvádí do vztahu k prostoru a místu; tento matematický čas je ideálním, nemá nutně vztah k dalším fenoménům. Svátý Augustin přiznával, že s pochopením času měl velké obtíže; čas chápal jako rozšíření vlastní mysli. Budoucnost a minulost nejsou jednoduchými pojmy: minulost sice byla, ale už není, budoucnost ještě není. Přítomnost nemá rozsah, neboť je jen hranicí mezi minulostí a budoucností. Nedělitelný a-tomos času se vzpírá definici. Einstein napsal v *Importance of Relativity*, že zkušenost individua je dána sérií událostí, které se řadí do linie před a potom, podle kriteria, které se vzpírá definitivní analýze. Poincaré v *Prostoru a čase* z roku 1913 napsal, že vlastnost času není vlastností hodin právě tak, jako vlastnost prostoru není vlastností měřicího nástroje. Čas reálně-matematický probíhá jen jedním směrem, nikoli naopak, čas vědomí zpravidla také, i když lze namítnout, že ve svém mysli ho můžeme jakoby vracet, a je to i náplní meditačních cvičení, využívaných také moderní psychologií. Ve Spencerových *Principech filosofie* je vysvětlováno, že čas života není časem vědeckým, a jistě se o tom snadno můžeme přesvědčit sledováním toku našeho vědomí času, které se až neskutečně prodlužuje třeba při pádu, zatímco v jiných situacích se ho marně snažíme prodloužit, i když je nám ten či onen okamžik obzvláště drahý (Goethovo: *O verweile Dich, du bist so schön* je obvykle neproveditelné).

Bergsonův čas *duré* jako organická jednota vysvětluje také jen některé jeho aspekty. Kant se pokoušel doložit, že čas existuje

pouze v měřitelných kvantitách, podobně jako prostor, a to není příliš vzdálené obvyklému vnímání. Ovšem dvojí pojetí času jako jednotek anebo kontinuální proudění nápadně připomíná kvantovou fyziku, kde fotony se jeví při pokusu jako částičky či vlny podle rozhodnutí (a tedy i vnímání) toho, kdo pokus provádí. Odpověď ostatně odvisí od způsobu položení otázky i v jiných oblastech věd. Nevhodnost členění času na úseky byla už problémem pro Zenona z Eleje, známého především z jeho aporie o tom, jak Achilles nikdy nedohoní želvu, a Bergsonova *duré* to řeší jen z určitého hlediska.

Ještě problematičtější je v mnoha směrech současná definice časoprostoru, i když se i v prostoru musíme pohybovat v čase, nemajíc jiné možnosti. Diskuse mezi Bergsonem a Einsteinem ukázala různé možnosti vzájemných relací v pojetí času i pohybu, ale problémy různého přístupu k času zůstávají. Trvání *duré* je odvislé od trvání vědomí, bez něho neexistuje. Mechanistické pojetí času je možné tam, kde odhlédneme od času zkušenosti, izolujeme-li tok času ode všeho ostatního; pro jeho pochopení potřebujeme naopak kauzální řetězec, simultaneity a koincidence. Finalita je často postavena ve filosofii jako přednost konsekventního myšlenkového postupu proti cykličnosti, která byla dlouho považována za nedostatek logického myšlení, ale pro toto tvrzení není dostatečného důvodu, ba dostatek důvodů mluví naopak proti němu.

Prostor není substancí, aspoň zpočátku jí nemůže být. Počátkem není obvykle existence, ale preexistence: než se něco uskuteční, je možné to už myslet. Takové pochopení času je časté v mythologiích, koneckonců i na počátku Janova evangelia a v Tolkienově *Silmarionu*, který opakuje podněty tzv. mythologického myšlení

předfilosofického. I umělec vytváří něco, co nemusí logicky navazovat na předchozí, a přesto to umožňuje vytvoření něčeho dalšího. Vztahy lze navazovat v kontinuu podobně jako v jednotkách času, které mají spíše své oprávnění jako míra než jako skutečnost. Konkrétní *duré* je součástí i výsledkem lidské zkušenosti, trvání lidského vědomí.

Na okraji diskuse je vhodné připomenout problém vztahu času cyklického a lineárního v lidské praxi. Významné pro současnou praxi je studium rytmu času: čas nám známý a prožívaný probíhá v úsecích rytmickém střídání expanse a kontrakce, jako je tomu u všech živých organismů a také v naší mysli. Náš fyziologický čas je strukturován tlukotem srdce, pulsem, dechem a výdechem, spánkem a bděním, okolo nás střídáním dne a noci, cyklem roku, ale i měsíce a dalších nebeských těles, střídáním ročních období i nebeskou mechanikou. Staří věřili ve vztah rytmů našeho lidského organismu a větších cyklů makrosvěta, a i dnes existuje řada důvodů proto, abychom k oněm rytmům přihlédlí. Obzvláště medicínská rytmologie učinila v posledních letech velký pokrok v pochopení důležitosti správných rytmů jako předpokladu zdraví člověka a také léčení některých chorob fyzických i duševních.

Význam pojetí času je různý v různých kulturách, civilizacích, byl také a je jiný v různých formách vědomí, které jsou jednak následné v historii lidstva, jednak existují současně v našem dnešním světě. *Retour eternel* je nadsázka, ani v předfilozofických civilizacích nebyl jen strnulým cyklem, měl také svého zakladatele a jistou formu finality, aspoň pro jeden cyklus, za kterým měl následovat další pouze za splnění určitých podmínek. Hektičnost našeho dnešního času je výjimečná a má jen málo obdob v minulosti. Vývoj techniky předběhl vývoj

myšlení, svět okolo nás se změnil rychleji během několika generací než předtím za dobu daleko delší. Většina z nás pocituje zkrácení času, jeho zrychlení, které je znásobením zkracování času lidského života v jeho přirozeném průběhu. Malé dítě má za den daleko více zážitků, mnohokrát může přejít ze smíchu do pláče a naopak během hodiny, a mladému člověku se zdá čas před ním skoro nekonečným. V pozdním věku je čas vnímán jako něco ubíhajícího podstatně rychleji, s také jeho je vnímána jeho konečnost ve finalitě lidského života.

Několikrát se mi stalo v arabském světě i u tzv. přírodních národů, že mne považovali za otroka času, či za otroka onoho malého božstva náramkových hodinek, které jsem měl na ruce. Vztah *vita activa* a *vita contemplativa* byl v moderní době zkoumán intenzivněji než dříve, a většina z nás by toužila po druhém, i když rovnováhy lze zřejmě dosáhnout jen vyvážeností mezi extrémy a střídáním obou. Jako v jiných oblastech, i zde se pohybuje mezi Skyllou hektičnosti a Charybdou lenosti, ale pro nalezení správné cesty se musíme seznámit s oběma, dodržující rytmus střídání aktivity a odpočinku, pečlivého pozorování a kontemplace, rytmu naslouchání a odpovídání v dialogu s jinými i s celým světem, který nás obklopuje. Dnešní hektický (= zúžený, tj. apokalyptický) čas je i velkou výzvou ke cvičení duchapřítomnosti. Jak dokázat, abychom se zrychleným časem dokázali udržet krok, ale abychom neutonuli v hektičnosti.

Jan Bouzek

Pavel Kosatík: Ferdinand Peroutka, Život v novinách (1895–1938), Paseka, Praha–Litomyšl 2003

Koncem minulého roku vyšla už druhá kniha historika soudobých dějin Pavla

Kosatíka, věnovaná největšímu novináři první republiky. Stejně jako ta první – *Ferdinand Peroutka: pozdější život (1938 až 1978)* – je čtivá, pečlivě uvážená a doložená. Doprovázejí ji četné fotografie a dobové karikatury (jen nápadné zvýraznění čísel stránek je protivné a ruší, ale za to nemůže autor). Kosatík tentokrát sice neměl k dispozici Peroutkovy deníky a vzpomínky současníků, zato však prostudoval žurnalistovu a redaktorovu bohatou publicistickou činnost. Na jejím základě poutavě vylíčil nejen jeho život v novinách, ale i život jeho přátel a známých, kteří se pokoušeli svou veřejnou činností pomáhat prezidentu Masarykovi v budování nového státu. Kosatíkova kniha je proto nejen zasvěcenou studií Peroutkova působení, ale i historií té skupiny lidí (a jejich odpůrců), jako byli bratři Čapkové, většina Pátečnicků a mnozí další vědci, spisovatelé, umělci a publicisté, kterým osud nové republiky ležel na srdci.

Dvacet sedm kapitol knihy sleduje Peroutkův život chronologicky jen do určité míry. V souladu se zráním mladého spisovatele a rozbořem jeho knih Kosatík postupně vkládá do svého portrétu kapitoly-eseje s názvy *Šaldova lonže, Psychologie, Čechovova politika, Potíže s liberalismem, Socialismus I, II, Psychoanalýza, Komunismus, Němci*, v nichž soustředěně analyzuje problémy, s nimiž se Peroutka potýkal sám v sobě i ve svém působení na veřejnosti.

Autor jímavě načrtne Peroutkovo dětství, studijní léta, literární začátky a „klíčové setkání s F. X. Šaldou“ (s. 22). Pečlivě referuje o mnoha pokusech začínajícího žurnalisty proniknout do různých časopisů, třeba i jako kritik výtvarných výstav. Stručně a decentně zachytí jeho poměr k ženám i jeho první dvě manželství. Vylíčí setkávání s TGM a potkávání v knihách s Havlíčkem, Goethem, Nietzschem a s ruskými, francouzskými, německými a britskými spiso-

vateli, především s Kiplingem a Chesteronem. Na poměrně malý prostor dovede Kosatík zhustit poznatky z vlastní rozsáhlé četby autorů, které mu bylo prostudovat k tomu, aby mohl doložit jejich vliv na hrdinu svého příběhu.

Četba tisíců Peroutkových článků v Tribuně, Přítomnosti a Lidových novinách jistě zabrala spoustu času, ale Kosatík z nich výstižně vypreparoval trest jeho stálých i postupně se měnících názorů na vývoj doma i ve světě. Ty dovedl představit v kapitolách, věnovaných palčivým otázkám jeho poměru k ideologiím doby, totiž liberalismu, socialismu, komunismu. Hodně pozornosti věnuje Kosatík Peroutkovu životnímu zájmu o psychologii, které používal nejen ve svých sloupcích, ale i v knihách jako *Jací jsme* nebo *Budování státu*. Zdá se mu, že Peroutka nepochopil psychoanalýzu, že se jí dokonce bránil z osobních důvodů, při čemž se autor, myslím, dopustil trochu domyšlivé psychoanalýzy svého objektu, když naznačil, že se v tom bál o své mužství.

Měl svůj „ideální obraz člověka, tedy také ideální sebeobraz“. Na jeho odmítání Freuda a Célina prý „je nejlépe vidět, že do různých iluzivních branek jeho vnímání se dotírající venkovní realita vůbec nedostala. Když hrozilo, že by mohla proniknout, Peroutka obyčejně popřel její existenci“ (s. 212).

Zřejmě Kosatík nespatoval svou roli biografy jen ve chvále, které je ovšem v portrétu skvělého komentátora *bojů o dnešek* dostatek, ale často – ve jménu většího realismu – Peroutku také, někdy mírně, jindy dost ostře, kritizuje. Slovního vrcholu taková kritika dosáhne v pojednání o ženách v politice, kde podle autora Peroutka „možná i trochu žvanil“ (s. 219). V kapitole o náboženství, zdá se mi, se Kosatík vyvyšuje nad Peroutku, když se mu moc nezamlouvá

jeho ateismus: „Byl zvláštní: s oficiální vírou neměl nic společného, ale zároveň věřil v tolik věcí nacházejících se mimo člověka jako zdaleka ne každý katolík“ (s. 189).

Dost zevrubně Kosatík upozorňuje na ne dost jasné Peroutkovy formulace, co to je vlastně jeho liberalismus nebo socialismus; někdy je dokonce směšuje v jedno. Zato jeho odmítavý poměr ke komunismu byl zásadní od samého začátku.

Podobně Kosatík vyzdvihuje časnou a důslednou starost o poměr k Němcům, sídlícím v ČSR, neboť dřív než kdo jiný Peroutka volal po tom, že je třeba upravit vztah k této největší menšině tak, aby se mohli cítit plnoprávními občany. Vidí v nedostatku takové státnické péče hlavní příčinu konečného pádu první republiky. Ke konci své knihy Kosatík líčí tuto tragedii, kdy už i tak schopnému komentátorovi, jakým Peroutka nesporně byl, docházela slova a „Peroutka v létě 1938 opouštěl prostor realistického psaní a – z bezradnosti – nahrazoval své starší myšlenky propagandou, frázemi“ (s. 283).

I když občasnou kritikou iluzivnosti některých hlavních postav TGM a jeho ochotných pomocníků při budování státu autor připravil své čtenáře na svůj *Doslov*, přece na mnohé z nich zapůsobí otřesně. Kosatík totiž odvážně – soudím však, že pravdivě – tvrdí: „Ti, kdo stát založili, ho začali budovat na principech, jimž sice skálopevně věřili, které však nevycházely ze skutečnosti. Dnes se zdá až zarážející, v kolika ohledech se mylili. Vezměme jen Masaryka: málokdo se v odhadu budoucnosti zmýlil tak jako on.“ (s. 28) 1. Masaryk věřil, že „válkou začala světová revoluce...: nastane nový věk lidstva... Nic takového se však nestalo“. 2. Jeho předpověď, že „světový vývoj jde doleva“ nebyla pravdivá, šel „k totalitním režimům“. 3. Věřil, že vzdělanější lidstvo bude mravně dokonalejší. Lidé však

„se rozhodli uspokojovat jen své materiální, a nikoliv duchovní potřeby, na které rezignovali“ (s. 287).

Kosatík uzavírá svou studii tímto smutným konstatováním: „Člověk a s ním celý svět se nakonec vyvinul úplně jinak, než Masaryk myslel – a vyvinul se i jinak proti očekáváním Masarykových pokračovatelů, Peroutku v to počítaje.“ (s. 287)

Přesto přes smutek pocíťovaný při psaní své knihy Kosatík shledal „šťastný epilog.“ Našel ho „v uvědomění si, že náš svět, naše současnost je dnes už dál než ten svět minulý, svět snů.“ (s. 290) To však je pravda jen částečná, máme-li pokračovat v linii od iluzí k realitě od Masaryka přes Peroutku ke Kosatíkovi. „Dál“ nemusí nutně znamenat totéž co „líp.“ Snad jen zahraničně politicky je teď náš stát, umenšený o Němce, Židy a Slovensko, bezpečnější v NATO a ve sjednocující se Evropě (i když o tom euroskeptici pochybují), než byl v letech 1918 až 1938. Je však naše vnitřní, lidská situace po padesátiletém lámání charakteru opravdu na vyšší úrovni než tehdy? Je náš kulturní a společenský život na takovém stupni vývoje jako tenkrát? Dosahuje naše politická a umělecká elita tehdejší kvality? Snad opravdu jsme se zbavili mnoha iluzí, ale není náš národ nyní také hrabivější a mnohem cyničtější? Nezměnilo se Masarykovo etické heslo „nebát se a nekrást“ v mnohem „realističtější“ „nebát se krást“?

Petr Hrubý

Martin Heidegger: Sebrané spisy, I. oddíl, svazek 8 Was heisst Denken?, k vydání připravila Paola-Lodovica Coriando, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 2002

Svazek 8 prvního oddílu Heideggerových sebraných spisů přináší edici prvního

poválečného kurzu uspořádaného Heideggerem po jeho denacifikaci na freiburské univerzitě. Je to jednak kurz ze zimního semestru 1951/52 týkající se interpretace postavy Zarathustry z Nietzscheova fundamentálního díla *Tak pravil Zarathustra*, jednak navazující kurz z letního semestru 1952 zabývající se interpretací Parmenidových zlomků. Separátně vyšla tato kniha již za Heideggerova života v nakladatelství Max Niemeyer v Tübingen roku 1954, kde od té doby vyšla již v pěti reedicích, což nechává tušit, o jak významnou práci se jedná. Části z obou kurzů Heidegger publikoval i ve sborníku svých studií pod názvem *Vorträge und Aufsätze*, které kmenově vychází v nakladatelství Günther Neske v Pfullingen (prvně 1954, od té doby v devíti reedicích), a který vyšel jako svazek 7 sebraných spisů péčí F.-W. von Herrmanna roku 2000: jedná se o článek *Kdo je Nietzscheův Zarathustra?* (sv. 7, s. 101–124), jemuž ve sv. 8 odpovídá pasáž od s. 53; článek *Co znamená myslet?* (sv. 7, s. 129–143), kterému ve sv. 8 odpovídá pasáž od s. 5; a konečně článek *Moira (Parmenides VIII, 34–41)* (sv. 7, s. 237–261), což je nepřednesená část z letního semestru 1952, kterou sv. 8 přináší v apendixu (s. 253–266).

Heidegger záměrně pro oba kurzy volí extrémní pozice v dějinách metafysiky, totiž Nietzscheho jakožto završitele dění odehrávajícího se metafysikou, a Parmenida jakožto iniciátora toho, co se posléze metafysikou odehrávalo. Parmenidés je podle Heideggera prvním autorem, skrze kterého se artikuluje základní myslitelská zkušenost fundující metafysiku jako dějící se sled epochálních proměn významu „bytí“, zatímco Nietzsche je posledním myslitelem dějin sebe-odpírajícího podávání se bytí v tom smyslu, že „bytí“ je pro něho „posledním mráčkem vypařující se

reality".¹ Heidegger se totiž po zkušenosti likvidační války zachvacující celou planetu táže, co se odehrává naší (Západní) epochou, jestliže si vynucuje cosi takového jako Osvětim, aniž by jej na tomto místě uvedl, jako to učinil v roce 1949 v rámci přednáškového cyklu *Vhled do toho, co jest*, který je k dispozici jako sv. 79 sebraných spisů.² Heidegger se táže: „*Co je tím nejvíce povážlivým v naší době a odpovídá: to, že stále ještě nemyslíme.*“³ Povážlivost zde pro Heideggera znamená to, co na jiných místech a v jiných souvislostech pojem *nouze* (die Not), jež je tím, co ponouká a nutká k zamýšlení se, jež je podněcujícím impulsem k přemítání. Motiv nutkové nouze alias povážlivosti tak odkazuje k Heideggerově koncepci *naladěnosti a nálad*, kterou Heidegger nejobsáhleji vypracoval ve svém *chef d'Oeuvre Bytí a čas a přílehlých přednáškách Co je metafysika?, O povaze základu, O původu uměleckého díla.*⁴ Podle Heideggera jsme totiž dospěli do fáze nikoliv

konce, nýbrž završení novověku,⁵ v níž se *teprve* začne naplno explikovat celkový smysl odehrávající se naší (Západní) epochou zvanou *novověk*. Nietzsche prorokoval jednadvacáté století jako století náležející jemu, jako epochu rozpoutané boje o planetární nadvládu, takže by konfrontace s Nietzscheovým myšlením mohla napomoci odkrytí vlastního smyslu toho, čím a jak se odehrává naše (Západní) současná epocha. Avšak Heidegger namítá, že jsme ještě stále příliš blízko bodu a okamžiku, kdy Nietzsche svou myslitelskou zkušenost *nihilismu* formuloval.⁶ Místo překotného formulování akčních plánů, pořádání konferencí a publikování sebraných spisů horem spodem provrtaných filologickou přesností, bychom se měli nejprve zamyslet, zda víme, co znamená myslet, co nás vůbec zve k tomu, abychom mysleli, tj. co nás ponouká k myšlení. To je komplexita názvu Heideggerovy knihy: *Was heisst Denken* totiž jednak znamená: *co znamená myslet*; avšak mnohem spíše v tom zní apel na toto: *co je tím, jež nás ponouká k myšlení? A to je hlavní smysl Heideggerových úvah (nejen) v této knize.*

Ukazuje se tedy, že klíčovou záležitostí, kterou Heidegger v poválečných úvahách sleduje, je motiv toho, co se muselo odehrát, abychom my lidé byli ponouknuti k myšlení takovým způsobem, že bytí nezažijeme již jinak než jako „poslední mráček vypařující se reality“. Jde tedy o motiv nutkové nouze (die Not), kterou Heidegger rozvádí jako motiv povážlivosti naší

¹ F. Nietzsche, *Soumrak bůžků*, kap. Rozum ve filosofii, přel. L. Benyovszky, Naše Vojsko, Praha 1993, s. 34. Srv. F. Nietzsche, *Kritische Studienausgabe* (KSA), ed. G. Colli/M. Montanari, Bd. 6 *Götterdämmerung*, W. de Gruyter, Berlin–München–New York, s. 76.

² M. Heidegger, GA III. Abt. Bd. 79 *Bremer und Freiburger Vorträge*, hrsg. von Petra Jaeger, Klostermann, Frankfurt/M. 1994. Inkriminovaná pasáž týkající se fabrikace mrtvol na s. 56. (Dále cit. jako Einbl.)

³ *Was heisst Denken?*, 7: Das Bedenklichste in unserer bedenklichen Zeit ist, dass wir noch nicht denken. (Dále cit. jako WhD. Číslice uvedené za zkratkou znamenají stranu ve svazku 7.)

⁴ *Bytí a čas*, přel. I. Chvatík, J. Němec, P. Kouba, M. Petříček, Praha 1996. *Co je metafysika?*, přel. I. Chvatík, Praha 1993. *O povaze základu* (Vom Wesen des Grundes), in: GA I. Abt. Bd. 9 *Wegmarken*, Frankfurt/M. 1976, s. 123–175. *O původu uměleckého díla* (Vom Ursprung des Kunstwerks), in: GA I. Abt. Bd. 5 *Holzwege*, Frankfurt/M. 1977, s. 1–74.

⁵ WhD 57.

⁶ WhD 75. – Srv. F. Nietzsche, *Wille zur Macht*, Leipzig 1930, Erstes Buch, Der europäische Nihilismus §1, s. 7: Der Nihilismus steht vor der Tür: woher kommt und dieser unheimlichste aller Gäste? [Nihilismus stojí přede dveřmi: odkud k nám přichází tento nejděsivější z hostů?]

povážlivé epochy, v čemž zní odkaz na transformovanou koncepci tzv. nálad (Stimmung), jež lidský pobyt (Dasein) významově orientují ve světě, který je světem právě proto, nakolik je nám lidem významově odemčen náladami, v nichž se lidé ocitají uvnitř naléhavějšího či naopak mizejícího jsoučího, které má, nebo nemá význam. Transformaci představuje Heideggerovo posthumní dílo *Příspěvky k filosofii. Ohledně Ereignis*,⁷ které je dnes skutečným východiskem k interpretaci Heideggerova myšlení, a bez kterého je jakákoliv seriózní práce o Heideggerovi nemyslitelná.

Motiv *nouze* (Not) neznamená žádný ontický status, nýbrž představuje ontologickou strukturu bytí smrtelníků, která je vymezuje v tom, kým a jakým způsobem jsou. Nouze značí rys dotčenosti a ponoukavosti, že jsme zasaženi dotekem naléhavosti – či Heideggerovými slovy: „Nouze, kterou zde máme na mysli, je *bezradností kudy kam*.“⁸ Nouze pro Heideggera znamená zpřístupňování, odemykání významovosti, podnětnost a příčinnost. Heideggerovo pojetí nouze je analogonem *Spinozovy afektivity*, v níž se rovněž odehrává příčiňování myslí k vytváření idejí. Afekty, nálady a nutkává nouze mají tedy povahu doteku, náporu a zprostředkovávání, díky kterému teprve člověk – ať ve smyslu *animal rationale* (afekce), nebo smrtelník – může nabývat porozumění a pochopení významovostem bylo-je-bude-není. Nouze ponouká takovým způsobem, že *vymyká a přesazuje* do

proměněně otevřené souvislosti dotýkání se významovostí *bylo-je-bude-není*, tedy do proměněného *temporálního rámce*, z něhož a v rámci něhož vůči lidem vystupuje smysluplnost či banálnost stability a náporu přítomného a mizejícího, tj. jsoučího.⁹ Vymykající přesazování spolu s přeměnou základního významu toho, co doposud slulo bytí, jsou nejvýraznějšími rysy sebečasování existence smrtelníků, která se odehrává v základních náladách.¹⁰ Nouze jako základní naladění má vzhledem k existenci smrtelníků charakter počátku zakládajícího významovou celistvost vágně zvanou svět, který ovšem není svítícím světem ve smyslu Součtveří, nýbrž celkovostí poukazů kvůli...,¹¹ a proto může Heidegger

⁹ Srv. Logik 154–155; rovněž srv. M. Heidegger, *Gesamtausgabe*, II. Abteilung, Bd. 39, *Hölderlins Hymnen Germanien und Der Rhein*, Frankfurt/M., s. 140–143 (dále cit. jako HH): Die Grundstimmung ... eröffnet sie überhaupt das Seiende als ein solches. [Základní naladěnost ... rozevřává teprve vůbec jsoučí jako takové.] HH 223: Die Grundstimmung ... als solche eröffnet das Seiende im Ganzen ... als die Einheit der Welt. [Základní naladěnost ... jako takové rozevřává jsoučí v celku ... ve smyslu jednoty světa.]

¹⁰ HH 109: *Die Zeitigung der ursprünglichen Zeit* jakožto *Grundgeschehnis der Stimmung*. HH 142: *Grundstimmung* jakožto *Geschehnis*.

¹¹ Logik 170: Grundstimmung heisst sie, weil sie stimmend den Menschen in Solches versetzt, worauf und worin Wort, Werk, Tat als geschehende gegründet werden und Geschichte anfangen kann. [Základní naladěnost sluje proto, jelikož ladě přesazuje člověka v To, na základě čeho a v rámci čeho může být založeno slovo, dílo, čin, na základě čeho a v rámci čeho mohou započít dějiny.] Rovněž srv. HH 223. HH 140–141. HH 137: Die Grundstimmung ... muss sie stimmend uns für den Ort bestimmen, aus dem das Ganze des Seienden neu erfahrbar wird, zur gefügten Macht kommt und in einem echten Wissen verwahrt wird. [Základní naladěnost ... nás ladě musí určit pro takové místo, ze kterého bude celek jsoučího nově zakusi-

⁷ M. Heidegger, GA III. Abt. Bd. 65 *Beiträge zur Philosophie*. Vom Ereignis, hrsg. von E.-W. von Herrmann, Frankfurt/M. 1989. (Dále cit. jako Bt.)

⁸ M. Heidegger, GA II. Abt. Bd. 45 *Grundfragen der Philosophie*. Ausgewählte >Probleme< der >Logik<, Frankfurt/M. 1984, s. 152: Die Not, die hier gemeint wird, ist das *Nicht-aus-und-ein-Wissen*. (Dále cit. jako Logik).

řící, že svět jako svítící svět ještě doposud nebyl, jelikož byl překryt vágním pojetím světa jako totality poukazů. Nouze tak vzhledem k bytí smrtelníků znamená jejich vazbu k samotné počátečnosti Počátku-*Ereignis* odehrávající se ekstatickou temporalitou podávání jednotlivých časových ekstází. Jenže podle Heideggera je skutečnou nouzí to, že nouze absentuje. Absentuje-li nouze, není smrtelník ponoukán k zakoušení bezradnosti kudy kam, vše je lhostejné, nivelizované, bez odstupu, banální a vágní. Absentuje-li nouze, neodhrává se významový dotek svítícího světa, neodhrávají se nálady. Nouze absence nouze je analogická zamezení blízkosti, zpusťování světa, bezprizornosti věci, v nichž všech se odehrává sebe-odpírání se Počátku-*Ereignis* alias strojení si úkladů (Nachstellen-Gefahr). Absence odstupu, jež charakterizuje bytí jsoucího v povážlivé epoše zvané *Gestell* se vzhledem k bytí člověka odehrává na způsob nouze absence nouze. Je-li nouze ponoukáním a tedy svého druhu počátkem, označuje nouze absence nouze absenci počátku proměněné zkušenosti se vším, co se nás lidí (do)tvýká. A v případě, že by nouze ponoukala ke zkušenosti samotné absence nouze, již to by podle Heideggera znamenalo jiný počátek, podnět, impuls k filosofování a k transformaci bytí smrtelných. Heidegger v cyklu *Vhled do toho, co jest* vypočítává znamení nouze alias rysy povážlivosti, na jejichž základě můžeme podle Heideggera dospět *teprve* ke zkušenosti myšlení, jelikož podle Heideggera stále ještě nemyslíme, protože nevíme, co nás k myšlení ponouká. Těmito znameními jsou *smrt, bolest a chudoba*.¹² V tom může znít odkaz

telný, ze kterého celek jsoucího dospěje k zaručené moci, aby byl uchován v ryzím vědění.]

¹² Einbl. 56–57.

na sonet XIX. první částí Rilkeových *Sonetů Orfeovi*,¹³ jakož i ke *Knize hodinek*, jejíž třetí část nese titul *Knihy o chudobě a smrti*.¹⁴ Šlo by poukázat i na explicitně eckhartovské motivy, to však lépe učinili již jiní.¹⁵

Vlastní naladností, ve které se člověk nachází během naší povážlivé epochy, je nouze absence nouze (Not der Notlosigkeit). Povážlivost totiž znamená odstraňování nouze, aniž by se tím však nouze skutečně naplnila. Pouze se tak zastře a působí ve skrytu o to intenzivněji a zhoubněji. Trojkrok *smrt-bolest-chudoba* je analogický trojkroku *plachost-zdrženílivost-zděšení*, který Heidegger vykonal v již zmiňovaných *Příspěvcích k filosofii*.¹⁶ Smrt, chudoba i bolest by však při vši analogii každý v sobě měly obsahovat všechny tři aspekty zděšení, zdrženlivosti i plachosti.

Zděšení Heidegger vymezuje jako „stáhnutí se z obvyklosti spřízněného vztahování se, nazpět do otevřenosti náporu toho, co se skrývá, v kteréžto otevřenosti se to, co doposud bylo běžné, ukazuje jako podivné, čímž se zároveň vykazuje naše fascinovaná spoutanost tímto běžným. Tím, co je nejběžnější, a proto tím, co je nejméně známým, je opuštěnost bytím. Zděšení nechá člověka stáhnout se před tím, že jsoucí *jest*, zatímco předtím pro něho jsoucí prostě jen bylo jsoucí: že jsoucí *jest* a že Bytí-*Sein*

¹³ R. M. Rilke, *Gedichte* (Frankfurt/M. 1986), s. 687: die Leiden (v. 9); Tod (v. 11). Do češtiny přel. J. Pokorný, in: *...a na ochozích smrti jsi viděl stát*, Čs. spisovatel, Praha 1990, p. 241: hoře (v. 9); smrt (v. 11). Nejnověji přeložil T. Vítek, *Die Sonette an Orpheus – Sonety Orfeovi*, Herman a synové, Praha 2003.

¹⁴ R. M. Rilke, *Das Stundenbuch*, Das Buch von der Armut und vom Tode (1903), in: *Gedichte* 287–312. Český přel. J. Tkadlec, Praha 1944.

¹⁵ W. Beierwaltes, *Heideggers Gelassenheit*, in: *Amicus Plato magis amica veritas. Festschrift für W. Wieland*, (ed. R. Enskat), W. de Gruyter, Berlin–New York 1998, 1–35.

¹⁶ Bt. 15–16.

opustilo vše „jsoucí“ a co se jako takové zdálo, že Bytí-*Seyn* se odepřelo jsoucímu.¹⁷ Zděšení je zkušeností s absencí významovosti bylo-je-bude-není, je vstupním, v zásadě jen *negativním* zpřístupněním zkušenosti nouze absence nouze.¹⁸ Základní nálada zděšení je vztažením se k bylému a přítomnému v jejich rozhodnuté fakticitě, jejich pouhému vyskytování se v bezpečně interpretovaném (vágně pojatém) světě, v němž nic nepřekvapuje, vše se pouze statisticky vykazuje jako produktivní či neproduktivní zdroj určený

¹⁷ Bt. 15: „Das Erschrecken ist das Zurückfahren aus der Geläufigkeit des Verhaltens im Vertrauten, zurück in die Offenheit des Andrangs des Sichverbergenden, in welcher Offenheit das bislang Geläufigste als das Befremdliche und die Fesselung zugleich sich erweist. Das Geläufigste aber und deshalb Unbekannteste ist die Seinsverlassenheit. Das Erschrecken lässt den Menschen zurückfahren vor dem, dass Seiendes *ist*, während zuvor ihm das Seiende eben das Seiende war: dass das Seiende *ist* und dass dieses – das *Seyn* – alles „Seiende“ und was so schien verlassen, sich ihm entzogen hat.“ – *Identické rysy* (mizení určitosti opory, odkazování na to, co mizí, odhalení neobvyklosti, zkušenost absence jsoucího) vykazuje v přednášce *Co je metafyzika? nálada úzkosti*.

¹⁸ Logik 197: Diese als solche überdies nicht erkannte Not der Seinsverlassenheit kommt zur Nötigung in der Grundstimmung des *Erschreckens*. Nicht mehr kann begegnen das Wunder des Seienden: dass es *ist*... Im Erschrecken, der Grundstimmung des anderen Anfangs, enthüllt sich hinter aller Fortschrittlichkeit und Beherrschung des Seienden die dunkle Leere der Ziellosigkeit und das Ausweichen vor den ersten und letzten Entscheidungen. [Tato ke všemu ještě neuvědomělá nouze opuštěnosti bytím ponouká v podobě základní naladěnosti *zděšení*. Již více se nesetkáváme se zázrakem jsoucího: že jsoucí jest... Zděšením jakožto základní naladěností jiného počátku se za vši pokrokovost a ovládním jsoucího odhaluje temná prázdň bezcílnosti a vyhýbání se prvním a nejzazším rozhodnutím.]

k manipulaci, spotřebě či recyklaci. Zděšení má status transcendování jednotlivého, již jen se vyskytujícího jsoucího v podobě pouhého zdroje (Bestand) připraveného okamžitě k dispozici (auf Stelle zur Stelle), v čemž se odehrává lokačně-temporální nivelizace prodlévání. Zděšení nás přehoupne přes hromady vnučujícího se jsoucího, které nás zavaluje nárokem na spotřebu, přehoupne nás přes ně k absentující prázdnosti celkového smyslu: že jsoucí je a ne že není, tj. k tomu, co doposud slulo bytí. Zděšení je negativním odvratem transcendence existence smrtelných směrem k fundaci nového, jiného, proměněného počátku doteku významovostí bylo-je-bude-není: teprve pak svět bude svítit jako svět, smrtelní budou vskutku těmi, již zmáhají smrt, věc bude jako věc usebírat prostotu Součtveří. Zděšení je analogické se znamením *chudoby*, která je rovněž vazbou k bylému a přítomnému, jelikož vlastnictví, o kterém Heidegger hovoří, odkazuje ke skrytě již přítomné obsažnosti náležení ke světu, který je sice teprve vyšetřen, avšak který se již musel odehrát a je jako takto se odehravší bylý, uchovaný, opatrovaný jako cosi nepomíjivého, nikoliv minulého, nýbrž právě bylého, a tak přítomného. Chudoba znamená odřeknutí, je ne-majetností a sice postrádáním toho nejnnutnějšího.¹⁹ Chudoba je podle Heideggera sama nouzí, ponoukáním ke zkušenosti transcendování jednotlivého vnučujícího se jsoucího směrem k tomu, co je nezbytné a stále vyšetřené. Vpravdě postrádat podle Heideggera znamená: nemoci být bez toho, co není potřebné (das Unnötige), a tak výhradně náležet tomuto nepotřebnému.²⁰ Potřebné je zde to, co podléhá manipulaci disponování zdroji. Od toho

¹⁹ M. Heidegger, *Die Armut*, in: *Heidegger-Studies X* (1994), 5–11: *Entbehren des Nötigen* (s. 8).

zkušenost náлады zděšení a znamení chudoby absentuje a abstrahuje tak, aby odkryly zívající volnost primordiální sféry počátečnosti Počátku-*Ereignis*. To je však již výkon náлады zvané plachost analogické znamení bolesti.

Plachost je pro Heideggera „je způsobem přibližování se a setrvávání nablízku tomu, co je tím nejvzdálenějším, jež se však přesto – je-li drženo v plachosti – stane tím nejbližším, v čemž se usebírají veškeré vazby Bytí-*Sein*.“²¹ Bylo-li zděšení s chudobou vazbou k bylému a přítomnému, je plachost vazbou k přítomnému a nadcházejícímu. Zděšení rozevře absenci toho, co není potřebné a tedy zdánlivé, učiní překrok směrem ke sféře počátečnosti, kde však nel-

²⁰ Tamt.

²¹ Bt. 16: „Die Scheu ist die Weise des Sichnahens und Nahebleibens dem Fernsten als solchem (vgl. Der letzte Gott), das in seinem Winken dennoch – wenn in der Scheu gehalten – zum Nächsten wird und alle Bezüge des Seyns in sich sammelt.“ – Přibližování a setrvávání nablízku tomu nejvzdálenějšímu je smrtelnost, která oprostuje pro ryzí vztahy, o kterých již několikrát padla zmínka ve smyslu určení významu svobody. A v Einbl. 57 Heidegger v případě chudoby analogicky hovoří o tom, že v chudobě „se odehrává, že to, co je na všem bytostném prosté a mírné, že se to stane vlastnictvím, v němž by mohly bydlět věci jakéhosi dbalého světa.“ Svoboda jako oproštění se pro ryzí vztahy je fundována chudobou, jež je plachostí zdrženlivého bydlení smrtelníků v Nitru Součteví, tj. v očekávání Adventu světa, který však nikdy nepřijde. Podivná svoboda odpovídající podivnému lidství. Snad jen proto Heidegger mohl v rozhovoru pro časopis *Der Spiegel* pronést větu, že „již jen nějaký Bůh by nás mohl zachránit“, což odkazuje k Hölderlinově hymnu *Chléb a víno*, kde básník bez tužeb a nároků očekává během svatě noci smrti božských návrat Jediného, jímž je Kristus – „Syřan, / Nejvyššího Syn, světloňos“ (v. 155–156). Srv. Fr. Hölderlin, *Blažený mezi bohy*, přel. A. Pešek, Praha 2000, s. 89–95.

ze produktivně klást nároky na manipulaci se zdroji, nýbrž v *oproštěném očekávání* proměněného doteku významovosti bylo-je-bude-není je třeba mimo dobro a zlo neuhnáhleně *dbát a respektovat* dosavadní výkon udílení významovostí bylo-je-bude-není, respektovat a dbát způsob, jímž se odehrává současná epocha, nehodnotit, nepanikařit, nevnucovat aktuální a krátkodobá řešení, nýbrž připravit se na dlouhou cestu bez viditelných výsledků a bez očekávání nějakého jistého, hmatatelného výsledku.²² Plachost se zabydluje v absenčním prostředí zpusťového světa na způsob respektování přítomného způsobu jeho odehrávání se. To odpovídá znamení *bolesti*, o které Heidegger praví: „Nezměrné strasti se plíží a běsní po Zemi. Neustále ještě stoupá záplava utrpení. Nicméně povaha bolesti se skrývá. Bolest je trhlinou, do níž je zanesen základní nárys Součteví světa. Z tohoto základního nárysu nabývá svou velikost ta velikost, která je pro člověka příliš velká. V trhlíně bolesti to, co je vysoce dbáno, dbá svou trvalou dbalost. Trhlina bolesti strhává zahalený chod přízné do jakéhosi nezasaženého Adventu pocty. Všude nás svírají nesčíslné a nesmírné strasti. My však jsme prosti bolesti, nejsme zaslíbeni povaze bolesti.“²³ Bolest rovněž dbá již načrtnutý nárys světa, bytí je rozmazán manipulující rotací samoučelného zastavování zdrojů. Bolest je nápurem přítomného s výhledem na nastávající: odezní, nebo se bude stupňovat – nicméně ani v jednom případě my s bolestí nic nezmůžeme, jen je třeba ji protřpět. Odezní sama. Bolest spolu s plachostí se zabydlují v přítomném, neodvratném údělu bez očekávání a manipulace, hledíce

²² Gesamtausgabe, I. Abt., Bd. 4, *Die Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, hrsg. von F.-W. von Herrmann, Frankfurt/M. 1981, s. 131–132. (Dále cit. jako EHD.)

²³ Einbl. 57.

vpřed k nadcházejícímu odeznění a proměně. Dbalost je totiž pozorností a upřeností, která zavazuje a poutá k tomu, oč dbáme, aniž cokoli očekáváme. Pro Heideggera je motiv vzdání se očekávání a tedy chtění primárně důležitý, jelikož v plachosti nejde o ontický vztah ke jsoucímu, v němž se subjekt sebe-potvrzuje, nýbrž jde v ní o nechání se zasáhnout dotekem proměněné významovosti bylo-je-bude-není: o motiv Počátku-*Ereignis*. Bolest strhává pozornost od jednotlivých, dílčích stavů k celkovému, úplnému zakoušení přítomnosti s ohledem na příchod čehosi, co milosrdně sprostí bolesti a rozestře utišenou přízeň náležení ke zdraví, z níž nás bolest vytrhává. Bolest jednak *vytrhává* z celkového kontextu, tedy i ona je rysem transcendování jednotlivého i celkového souhrnu jsoucího, tak aby *strhávala do Adventu* proměněného bytí smrtelníků uvnitř Součtveří. Bylost a přítomnost, přítomnost a nadcházení či sebe-časování transcendující existence smrtelníků v náladách zděšení a plachosti mají svůj analogon ve znameních jediné skutečné nouze: chudobě a bolesti. Nicméně zděšení a plachost jsou podle Heideggera jen extrém vytyčujícími základní pole temporálního rámce významovosti bylo-je-bude-není, jehož Nitrem, Středem a Srdcem je shrnující nálada zdrženlivosti.

Zdrženlivost Heidegger charakterizuje jako „přípravenost pro odepření ve smyslu obdarování. Ve zdrženlivosti panuje, aniž by se tím odstranilo ono stažení, <jež je charakteristické pro zděšení>, přimknutí k zadržovanému sebe-odpírání ve smyslu prodlévavosti Bytí-*Seyn*. Zdrženlivost je Nitrem a Středem zděšení a plachosti. Zděšení a plachost jenom explicitněji charakterizují to, co primordiálně náleží ke zdrženlivosti. Zdrženlivost určuje styl počátečního myšlení v jiném počát-

ku.“²⁴ Zdrženlivost a zamkllost budou podle Heideggera nejrůznější oslavou posledního Boha a ryzím způsobem zaslíbenosti prostotě věcí,²⁵ protože po překročení absolvovaném zděšením a zabydlením se na způsob plachosti musí smrtelní vydržet a vystát úplnost struktury své existence, jež spočívá ve zmáhání smrti. Zdrženlivost je vnitřním kořenem a jednotou zděšení a plachosti, semknutě pojí dohromady bylost a přítomnost s přítomností a nadcházením, drží dohromady překračování a zabydlování, vytržení a stržení, být-při... a být-od... Zdrženlivost je celkovostním dynamismem naladění odemykajícího temporální rámec významovosti bylo-je-bude-není, je přímou vazbou smrtelných k Počátku-*Ereignis*, způsobem jejich bydlení uvnitř Součtveří. *Zdrženlivost je naplněním smrtelnosti smrtelných, je zmáháním smrti*, jež je překročením a zabydlením: odvratem od celku jsoucího a zabydlením se v domovně Tajemství, neboť *Geheimnis* akcentuje jednak nesrovnatelnost vůči všemu obvyklému (jen jsoucímu) – to je rys Tajemství; jednak akcentuje skutečné náležení skutečné-

²⁴ Bt. 16: „*Die Verbaltenheit*, die Vorstimmung der Bereitschaft für die Verweigerung als Schenkung. In der Verhaltenheit waltet, ohne jenes Zurückfahren zu beseitigen, die Zukehr zum zögernden Sichversagen als der Wesung des Seyns. Die Verhaltenheit ist die *Mitte* für das Erschrecken und die Scheu. Diese kennzeichnen nur ausdrücklicher, was *ursprünglich* zu ihr gehört. Sie bestimmt den Stil des anfänglichen Denkens im anderen Anfang.“ – Zdrženlivost je adekvátním postojem smrtelníků vzhledem k Počátku-*Ereignis*, jenž počíná tak, že sám SEBE jako Počátek-*Ereignis* zapírá a odpírá. Proto je zdrženlivost Nitrem a Středem (srv. EHD 170–171) povahy lidství člověka, je onou skryší, v níž spočívá neporušená celistvost prolnuté prostoty Součtveří: *zdrženlivost je smrtelností*. Pravým významem smrti je zdrženlivost, nikoliv konečnost.

²⁵ Bt. 399–400.

mu původu, akcentuje domovinu. Znamení smrtelnosti a zdrženlivost jako Nitro a Střed základních nálad staví smrtelníky před celkovou neporušenost počátečnosti Počátku-*Ereignis*, z níž se určuje vlastní povaha všeho, co bylo-je-bude-není. Smrtelnost usebírání veškerou ekstatiku lidského pobývání do nevymkнутelnosti skrýše Bytí, tak jako zdrženlivost slaví Advent nejzazšího Boha čekáním bez očekávání. Čekání je svéráznou temporalitou, kdy explicitně vytyčujeme samotné trvání času na úkor v čase se odehrávajících událostí a jevů. Čekání staví před oči *jenom* nápor času s jeho vymykáním a zadržováním, s jeho odpíráním a skýtáním, avšak nikoliv, že by čas skýtal či odpíral cosi určitého, nýbrž zkušenost se odehrává se samotným odpíráním a skýtáním jako takovými. Čekání je sebe-afekcí času, kdy časujeme čas v jeho ryzi formě a úplnosti. Formou časování je nutková nouze zdrženlivého čekání bez očekávání alias smrtelnost, čili žádný předběžný rozvrh na své možnosti, nýbrž zkušenost čisté celistvosti Počátku-*Ereignis* ponechávajícího být. Smyslem a jádrem smrtelnosti tedy není konečnost, nýbrž zdrženlivost jakožto výjimečná vazba k neporušené celistvosti Součtveří pojatého v Advent nejzazšího Boha.

Z této analýzy povahy naladěnosti jako ponoukavé povážlivosti je podle Heideggera jedině možné dostát myslitelské zkušenosti s tím, co se odehrává naší povážlivou epochou, která je ve stínu Nietzscheovy myslitelské zkušenosti příchodu nihilismu. Tuto zkušenost nihilismu Heidegger interpretuje na základě Nietzscheova motivu *mžourání* (Blinzeln) z úvodu první části *Tak pravil Zarathustra*.²⁶ Mžourání je specifickou podobou novověkého zpředměťujícího představování, v jehož rámci – Heideggerovými slovy –

„rozum musí zdechnout a jakože sám v sobě zplstnatět“.²⁷ Mžourání charakterizuje Heidegger jako „smluvené a nakonec domluvu nevyžadující disponování předmětné a stavové povrchnosti, kterážto povrchnost je tím jedině platným, co lidé obstarávají a na základě čeho vše poměřují.“²⁸ Mžourání jako lidský postoj k tomu, co jest, pak podle Heideggera vykazuje zásadní rys zabraňování bytí (všeho *bylo-je-bude-není*), aby dospělo do své pravdy,²⁹ tj. k tomu, aby nás lidi ponoukalo k myšlení. To je rys, který Heidegger v cyklu *Vhled do toho, co jest* tituluje jako *Gefabr-úklad*.³⁰ V mžourání si totiž myšlení vše před-stavuje takovým způsobem, že před-sebe-stavění znamená zastavit (ve smyslu *zatarasit*) vlastní smysl toho, k čemu se toto myšlení vztahuje, takže představování mžourajícího myšlení v zásadě *ukládá* (strojí úklady) tomu, k čemu se vztahuje (Nachstellen), což Nietzsche podle Heideggera artikuluje představou ducha *pomsty* (Geist der Rache),³¹ který je Zarathustrovým úhlavním nepřítelem. Od této pomsty chce Zarathustra člověka spasit: „Neboť aby byl člověk vykoupen od pomsty: toť mi mostem k nejvyšší naději a zářivou duhou po dlouhotrvajícím dešti.“³² Duch pomsty je výčitkou času, proti které Nietzscheův

²⁷ WhD 65: In der Art des letzten Menschen muss deshalb die Vernunft, das Vorstellen, auf eine eigentümliche Weise verenden und gleichsam sich in sich verflizen.

²⁸ WhD 79: Blinzeln: das verabredete und schliesslich der Abrede gar nicht mehr bedürftige Sich-zu-stellen der gegenständlichen und zuständigen Ober- und Vorderfläche von allem als des allein Gültigen und Geltenden, womit der Mensch alles betreibt und abschätzt.

²⁹ WhD 89.

³⁰ Einbl. 53.

³¹ WhD 89–90; 96.

³² F. Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, II. část, O tarantulích. – Srv. WhD 90; 98nn.

²⁶ WhD 65nn.

Zarathustra staví *Nadčlověka* osvobozujícího svou vůli od všeho, co jí brání, tak aby teprve začala chtít své ryzí chtění, při kterém není determinována žádným spočinutím, takže Nadčlověk se osvobozuje z času a jeho „to bylo“ k věčnosti přitakáváni sobě a své nekonečnosti (jelikož samo nekonečno) chtějící vůli, což Nietzsche podle Heideggera vyslovuje v koncepci *věčného návratu téhož*.³³ Věčný návrat téhož je proto epochálním završením smyslu bytí potud, jestliže je bytí – jehož smysl se Heidegger celý život snažil interpretovat jako čas – vykoupeno z času, tj. v Nietzscheově koncepci věčného návratu téhož se podle Heideggera odehrává zatarasení vlastního smyslu bytí, takže Nietzscheův Zarathustra je pro myšlení strůjcem úkladů znemožňující vhléd do toho, co jest. Proč tomu tak muselo být, se Heidegger snaží ukázat při interpretaci Parmenidových zlomků, řka, že „dějiny západního myšlení začínají nikoliv tím, že by promýšlelo to, co je nejvíce povážlivé, nýbrž tím, že toto nejvíce povážlivé zapomíná.“³⁴ Takže Nietzsche je zcela legitimním a nutným dědicem prvopočáteční zkušenosti Parmenidovy.

Heidegger se totiž na základě typicky svérázné interpretaci Parmenidových zlomků (především B 8, Diels) snaží demonstrovat prvopočáteční význam zkušenosti s bytím ve smyslu *stálé přítomnosti*, resp. proč smysl bytí musel být pochopen jako stálá přítomnost.³⁵ Jako příklad si bere motiv hory, což odkazuje k *Cézannovi*, jelikož hora je horou *Mt. Saint-Victoire*.³⁶ Hora je přítomna tak, že spočívá. Být přítomný znamená podle

Heideggera *spočívající prodlévání*.³⁷ Nicméně se táže, *odkud a v co* přítomnost prodlévá? Hora vzhází z neskrytosti, takto vzešlá zároveň vchází do již rozkrytého celku: do pohoří, do krajiny. Přítomnost hory spočívá ve vzházejícím vcházení v neskrytost.³⁸ Přítomnost je tedy – jakožto temporální význam – vzházením, které vchází do již odkrytého, předpokládá tedy již se odehravší rozkrývání, do jejíž otevřenosti vejde, když současně vzhází z již rozkrytého. Tato *současnost* vzházení a vcházení, *současnost* již rozkrytého, odkud vzhází a rozkrytého, v něž vchází je hlavním rysem přítomnosti něčeho přítomného alias bytí jsoucího. Neskrytost jako taková, jež umožňuje a skýtá jak vzházení, tak vcházení čehosi přítomného, sama o sobě není ničím patrným, co by bylo pozitivně fixovatelné na přítomné hoře. Hora jako přítomná na sobě, resp. *faktem* svého *být*-přítomná, tj. patrná *jako* hora *vykazuje* rys *ponechanosti* být, *ponechanosti* vejít, *ponechanosti* vejít v patrnost. Hora jako přítomná svou přítomností *vykazuje* rys *být ponechána prodlévat*, *vykazuje* rys *počátečnosti*. Hora jako přítomná je horou a ničím jiným, avšak *jako patrná je ponechána být*, kdy toto ponechávání být patrným, samotný počátek, není ničím patrným, není přítomný, není jsoucí, nýbrž sám sebe odpírá ve prospěch toho, co činí patrným, ve prospěch hory. Heidegger k tomu praví: „K přítomnosti náleží, že zadržuje rysy vzházení z neskrytosti a vcházení v neskrytost, aby nechala výhradně vystoupit cosi přítomného.“³⁹ Bytí jsoucího alias přítomnost přf-

³³ WhD 107nn.

³⁴ WhD 155.

³⁵ WhD 239–241.

³⁶ Srv. Ch. Jamme, *Ztráta věcí. Cézanne – Rilke – Heidegger*, přel. J. Loužil, in: *Filosofický časopis* 4 (1991). O. Pöggeler, *Bild und Technik. Heidegger, Klee und die moderne Kunst*, Wilhelm Fink Verlag, München 2002.

³⁷ WhD 240: *bleibendes Weilen*.

³⁸ WhD 240: *aufgehendes Eingehen in das Unverborgene*.

³⁹ WhD 240: *Zum Anwesen gehört es, dass es diese Züge (sc. das Aufgehen aus der Unverborgenheit und das Eingehen in die Unverborgenheit) zurückhält und so allein das Anwesende hervorkommen lässt*.

tomného je *počátkem*, který se netematicky odpírá ve prospěch poskytnuté přítomnosti přítomné hory, jejíž přítomnost je výsledkem netematicky se vždy již jako celek odehrávající počátečnosti počátku, která má charakter *náhlosti* (Jähe),⁴⁰ totiž úplné koncentrované celistvosti temporálních ekstází bylo-je-bude-není, jež je Heideggerem souhrnně fixováno pojmem *Součtveří* (Geviert). Přítomnost přítomné hory na sobě *vykazuje* celkovost počátečnosti počátku, přítomnost jako vůdčí smysl bytí jsoučího je výsledkem netematicky se odehrávající úplnosti *vzájemného členění si* ekstází alias dimenzí Součtveří, které se nikdy nerozpadá a není dodatečnou skladbou, nýbrž je primární prostotou ekstází, jež *jako jednotlivé* a tj. „*svůj*“ *charakteristický význam mající* ekstáze vystoupí, teprve“ v rámci svého vzájemného členění si,⁴¹ aby jen takto mohlo

⁴⁰ WhD 241.

⁴¹ Srv. M. Heidegger, *Unterwegs zur Sprache*, Pfullingen 1954, s. 213: Was zeitigt die Zeit? Antwort: das Gleich-Zeitige, dh. das auf dieselbe einige Weise in ihr Aufgehende. Und was ist das? Wir kennen es längst, denken es nur nicht aus der Zeitigung. Das Gleich-Zeitige der Zeit sind: die Gewesenheit, die Anwesenheit und die Gegen-Wart, die uns entgegenwartet und sonst die Zukunft heißt. Zeitigend entrückt uns die Zeit zumal in ihr dreifältig Gleich-Zeitiges, entrückt dahin, indem sie uns das dabei Sichöffnende des Gleich-Zeitigen, die Einigkeit von Gewesen, Anwesen, Gegen-Wart zubringt. Entrückend-zubringend be-wägt sie das, was das Gleich-Zeitige ihr einräumt: den Zeit-Raum. [Co čas časuje? Odpověď: to, co je sou-časné /das Gleich-Zeitige/, tj. to, co v něm vzchází tím-též celistvě jednotným způsobem. A co to je? Dávno to již známe, jen to nepromýšlíme jako časování. To, co je sou-časné jsou: bylost, přítomnost a očekávání doteku /Gegen-Wart/, jenž nám je vyšetřen a obvykle sluje budoucnost. Svým časováním nás čas naráz vymyká do své trojitě sou-časnosti, vymyká nás tam, jakmile nám naskýtá to, co se v sou-časném sebedopadá, totiž jednotu bylosti,

Součtveří být Počátkem-*Ereignis* smyslu bytí ve smyslu času (bylo-je-bude-není: stálá přítomnost). Tuto počátečnost Počátku smyslu bytí-času (bylo-je-bude-není, na jejichž základě teprve rozumíme smyslu bytí jako stálé přítomnosti) Heidegger nazývá *blížkost*.⁴² Proto je podle Heideggera *neodvratné*, abychom promýšleli *nutnost odstupu* (nejen) k Nietzscheovi,⁴³

přítomnosti a očekávání vyšetřeného doteku. Čas svým vynykáním a naskytáním vytýčuje dráhy a chod /bewegt/ tomu, co je sou-časností rozestřáno: temporálnímu rámci.] – M. Heidegger, *Zur Sache des Denkens*, Tübingen 1969, s. 14–15: Doch was reichen sie einander? Nichts anderes als sich selber und das heißt: das in ihnen gereichte Anwesen. Mit diesem lichtet sich das, was wir den Zeit-Raum nennen.... Zeit-Raum nennt jetzt das Offene, das im Einander-sich-reichen von Ankunft, Gewesenheit und Gegenwart sich lichtet.... Vor aller Zeitrechnung und unabhängig von ihr beruht jedoch im lichtenden Einander-sich-reichen von Zukunft, Gewesenheit und Gegenwart das Eigene des Zeit-Raumes der eigentlichen Zeit.... Diese beruht in dem gekennzeichneten lichtenden Reichen, als welches Ankunft die Gewesenheit, diese jene und beider Wechselbezug die Lichtung des Offenen erbringt. [Avšak čím si vzájemně čelí? Ničím jiným než-li sebou samými a to znamená: přítomností, kterou s sebou přinášejí. S touto přítomností se podává to, co nazýváme temporální rámec /Zeit-Raum/.... Temporální rámec nyní označuje otevřenost, která se podává ve vzájemném členění nadcházení, bylosti a přítomnosti.... To, co je vlastní temporálnímu rámci ... spočívá v naznačeném podávajícím se vzájemném členění, ve kterém nadcházení vynáší bylost, bylost vynáší nadcházení a vzájemná souhra obou vynáší světlinu otevřenosti.]

⁴² *Unterwegs zur Sprache* 211; *Zur Sache des Denkens* 16; Einbl. 20; *Vorträge und Aufsätze* (paginace dle sv. 7) 182.

⁴³ Srv. WhD 75, kde Heidegger praví, že jsme stále příliš blízko Nietzscheovi, než abychom mu rozuměli. Smysl této blízkosti je právě tím pováživým, co nás má ponoukat a zvat k myšlení.

chceme-li „adekvátně zohlednit bytí toho, co se děje v současné době po celé Zeměkouli, nekuli dostatečně určit vztah člověka k tomu, co doposud slulo „bytí“.“⁴⁴

Aleš Novák

Jan Bouzek: Etruskové jiní než všechny ostatní národy, Acta Universitatis Carolinae Philosophica et Historica, Monographia CLXI, 1–216, Karolinum, Praha 2003

Je mnoho různých druhů recenzí a většina z nich je potřebná. Jsou recenze striktně vědecké, kdy upozorňujeme, že autor napsal špatný letopočet a že v popisku k obrázku 5 je ve skutečnosti část textu, která patří k obrázku 8. Jedny z nejzajímavějších současných recenzí jsou anotace – autor se vzdal hodnocení a místo toho povitě referuje, o čem ta kniha vlastně je. V prostředí ČR, kde ročně vychází kolem 10–14 tisíc knižních titulů, jsou takovéto anotace navýsost potřebné, protože již samotný fakt, že kniha je někde popsána svědčí o její důležitosti. Odhaduji, že nejméně 90 procent knih není žádným způsobem, recenzováno. A pak jsou kreativní recenze, kde autor recenze nějakým způsobem rozvádí a dále obohacuje téma knihy.

Vůbec nejzákladnější jsou recenze, kdy autor si jednu knihu bere jako záminku, aby poukázal na úplně jinou knihu. To je částečně tento případ, protože konec konců knihy, jež nejsou tuctové, by neměly podléhat tuctovým recenzím. Problém s knihami renomovaných autorů jako jsou právě „Etruskové“ je ještě jiný. Této problematice skutečně rozumí v tak malém rybní-

ku jakou jsou Čechy sotva tři, čtyři odborníci a ti jsou navíc (z povahy věci a institucí) nějakým způsobem s autorem svázáni. Takže často s autorem knihy nevstoupí do konfliktu, ale ani mu v kompetičním prostředí nevzdají více či méně zaslouženou chválu. Následkem toho se vůbec nedozvíte, že nějaká a leckdy důležitá kniha vůbec existuje. Tento dlouhý úvod – recenze recenzí – byl nutný, aby bylo patrná povaha doby i okolnost, že nejsem odborně způsobilý, abych knihu recenzoval a přece nechci, aby unikla vaší pozornosti, protože stojí za to, aby byla čtena.

Historicky naprosto zcestná je (moje) představa, že někde na Závisti sedí u keltského piva Bókové a hádají se (podobně jako současní Češi), kde jsou kořeny jejich vlastní identity a kultury. Odkud jsme to my Keltové vlastně vyšli a u koho jsme se učili? Z těch zlatonosných, ale jinak pustých jižních Čech, kde u Protivína vaří ještě horší pivo než na Stradonicích? Ale kdeže, my Keltové jsme vlastně Etruskové a jednou to těm neznabohům Římanům vrátíme! Chci tím říct, že pátráme-li po keltských kořenech Čech, je možné jít ještě hlouběji a číst knihu o Etruscích jako zprávu o světě, jež je nevědomky naší součástí a jehož sakralita může sytit i část současné kultury. Není to tak, že kdysi v severní polovině Itálie sídlili Etruskové, které dnes můžeme vědecky studovat, ale že nějaká přesněji neurčitelná část etruského světa (proč by nás jinak tak oslovoval?) vplynula nejenom do pro nás vzdálenější římské kultury, ale i do nám bližší kultury keltské.

Kniha samotná je dělena do dvanácti kapitol, jež se zabývají původem Etrusků, jejich dějinami, společností, hospodářstvím, každodenním životem, kulturou, náboženstvím, jazykem, uměním a architekturou i vztahem Etrusků s střední Evropou. Jako závěr je uvedena kapitola

⁴⁴ *Zur Sache des Denkens* 2.

o etruské myslí. Knihu doprovází 120 pérověk, 74 černobílých fotografií, delší anglický abstrakt a výběrová bibliografie.

Etruskové měli mezi ostatními starověkými národy zvláštní postavení a jejich sousedé o nich říkali, že jsou jiní. Měli smůlu v geografické poloze své země mezi expandujícími Latiny na jihu a barbarskými kmeny na severu. Byli národem, který se stáhl do sebe k archaickým a předfilosofickým náboženským formám. Livius líčí Etrusky jako národ, který se ze všech ostatních nejvíc věnuje náboženství. Etruská božstva se sice podobají řeckým bohům, ale odlišuje je až strnulá „egyptská“ vážnost s rysy podzemních chtonických božstev. Socha Apolóna z Vejí byla popsána jako „bůh krácející, noci podobný“. Více zdůrazňovali temný, osudový charakter bohů a s úzkostlivou přesností se věnovali různým druhům věš-tění.

Římané se od nich učili nejenom náboženským obřadům, ale také stavitelství, zejména umění kleneb a rovněž technickým stavbám jako byly podzemní přivaděče vod, kloaky a vodovody. Drobná etruská plastika je hojnější než plastika římská a rovněž bohatá výzdoba hrobek i četné nálezy zdobených zrcadel umožňují poměrně detailní studium etruského umění. To ovlivnilo i řadu našich umělců – např. Jana Zrzavého i nejvíce „etruský“ zjev mezi našimi sochaři – Jaroslava Horejce.

Putování po etruských památkách je, myslím, zajímavější než putování po římských pamětihodnostech, které jsou přímočařejší, techničtější a nějak méně záhadné. Anglický spisovatel D. H. Lawrence, který se proslavil na svou dobu odvážně erotic-kými knihami jako „Synové a milenci“ je autorem dvou pozoruhodných cestopisů, které patří k tomu lepšímu, co kdy bylo o středozezemní oblasti napsáno. Jsou to knihy „Sea and Sardinia“ a „Etruscan places“ (1.

vydání 1932, Viking Press). Lawrence popi-suje etruský svět jako kosmos, ve kterém všechno bylo živé jako obrovské zvíře či bytost, dokonce i výstupy sopečných plynů byly považovány za dech hlubokých tvorů. Pletivo nižších duší, které měl každý strom i skála vytvářelo podle Lawrence jednu velkou světovou duši.

V závěru své knihy říká D. H. Lawrence něco zásadního (s. 185, ve vydání z roku 1964), co probleskuje i textem Jana Bouzka: Zahradu muzea ve Florencii je ohromně instruktivní, když chcete přednášku o etruských předmětech. Ale kdo chce přednášku o zmizelých národech? To, co chceme, je kontakt. Etruskové nejsou teorie nebo nějaká téze. Pokud něco jsou, pak jsou zkušeností. Nemusím snad říkat, že proto, aby kontakt s etruským světem byl co nejpravdivější, potřebujeme nejprve znát předměty; abychom mohli dobře cítit, musíme nejprve dobře vědět. A k tomu slouží recenzovaná kniha. Říkám si, že kdybych nevěděl, kam na dovolenou, tak by nejspíš stálo za to obejít všech dvanáct posvátných etruských měst. V jednom jsem kdysi byl, a na rozdíl od římského Fora Romana na něj nemohu zapomenout.

Václav Cílek

Charles Patterson: Věčná Treblinka, Práh, Praha 2003

Pattersonovu knihu Věčná Treblinka ve své knihovně nemám. Vcelku povrchní a lidově sentimentálně dojmavý spis ve stylu amerických bestsellerů či propagač-ních materiálů drobných amerických církví jistě není čtením pro intelektuály – pouka-zuje však na bolestivý a málo řešený aspekt současné civilizace, vztah ke zvířatům. Podtitul knihy zní: „Ve vztahu ke zvířatům jsme všichni nacisté“. Téma života, smrti a utrpení je zajisté „chytlavé“ a vzrušuje

širokou čtenářskou obec – ne nadarmo jsou potraty, eutanázie, vyšetřování vražd, násilí na lidech i zvířatech atd. velmi oblíbenými diskusními i mediálními tématy, jako jakýsi protipól témat milostných, která se v takovéto opaky mohou překvapivě rychle převrátit. Není vůbec náhodou, že se u nás objevují současně dvě knihy s velmi podobným námětem – druhou je práce lingvisty a historika Borii Saxe *Zvířata v Třetí říši*, která bude předmětem samostatné recenze (překladaatel Pattersonova spisu tohoto autora mylně pochopil jako ženu: Boria Saxová). Saxova kniha je emočně mnohem vyváženější a jejím cílem je poznání lidské psychiky, nikoli ochrana zvířat, ale ústřední téma je v obou případech totéž: do očí bijící podobnost mezi praktikami, které nacistické Německo užívalo vůči Židům a jiným „nežádoucím rasám“ a těmi, které dnešní civilizace užívá vůči zvířatům, zejména ve velkochovech a na jatkách – tato zařízení do překvapivých detailů připomínají koncentrační a vyhlazovací tábory svou proorganizovanou mašinelostí i naprostým nedostatkem jakýchkoli skrupulí. Tato skutečnost zajisté není objevem Pattersona ani Saxe – kdo má oči k vidění, nemůže si jí nevšimnout. Přitom je to zvláště onen obludný organizační aspekt věci, co na nacistických táborech i jejich zvířecích analogiích nejvíc děsí – zabíjení i krutosti vůči lidem i zvířatům jsou dějiny plné. Zcela souhlasím s Pattersonovým názorem, že vzdálenější budoucnost bude jmenovat velkochovy hospodářských zvířat jedním dechem s hitlerovsko-stalinskými tábory či s čarodějnickými procesy. Řešení, které nabízí, je však stejně prostinké, jako málo realistické – vegetariánství, jehož je nadšeným propagátorem.

Člověk se určitě dobře obejde bez požívání masa, mnohem hůře ale bez bílkovin živo-

čišného původu vůbec – požívání vajec a mléčných výrobků ale problémy industrializovaného zemědělství nijak neřeší. Zejména v mimotropickém pásmu s jeho dlouhou zimou a u tíže fyzicky pracujících lidí je čistě rostlinná potrava problematická a musí se neustále bedlivě promýšlet a kombinovat, podávat ji dětem je v zásadě těžké pochybení. Drtivá většina lidských kultur v historii maso jedla – pouze džinisté, přísnější hinduisté a buddhisté a část křesťanských mnichů nikoliv (poslední skupina k tomu nebyla ani tak motivována šetrností ke zvířatům, ale potřebou stravy, která „nevzbuzuje vášně“). Je ovšem také pravda, že současná euroamerická civilizace je, zvláště ve své americké části, zcela výjimečně „masožravá“, pomíneme-li čistě lovecká společenství typu Eskymáků či pastevcká typu Mongolů. I za pozdního komunismu bylo maso a jeho konzumace u nás výrazem společenského statusu a dobře si dosud vzpomínám na tlusté stranické činovníky, s funěním si odnášející z řeznictví zadním vchodem plné tašky vepřových vnitřností, které by bylo dnes obtížné i prodat. Od revoluce u nás konzumace masa klesá, byť ne tak radikálně, jako třeba v Holandsku, kde je požívá zřídka či vůbec skoro 40 procent všeho obyvatelstva. Je těžko říci, že by osud zvířat v převážně vegetariánských oblastech, třeba v jižní Indii, byl nějak pronikavě lepší než u nás. Pattersonovy nepochybně pravdivé reportáže z různých amerických velkojatek, které mají v této zemi dlouhou tradici, jsou skutečně otřesné a člověk se říká, zda by podobné instituce neměly být přístupné veřejnosti podobně, jako třeba jednání parlamentu. Nacistický příklad ukazuje asi nejzazší setření rozdílu mezi lidmi (být jen některými) a zvířaty co do jejich využívání k práci, pokusům, jejich „utrácení“, „dalšího využití“ jejich těl atd. Zamysleme-li se nad

celý problémem blíže, uvědomíme si, že jediným argumentem, proč takto s lidmi nezacházet, je, že Bůh zapověděl bažit bližnímu po životě a působit mu újmu. Z hlediska světské chytrosti lze nanejvýš poznamenat, že je ošemetné dělat jiným, co sami nechceme trpět – mohlo by se nám to bumerangovým efektem vrátit. Koncepte nezadatelných lidských práv je jev relativně pozdní a dosud ne zcela „zažitý“. Z hlediska „biologické praxe“ není „rozumného“ důvodu, proč si třeba vůči postiženým a těžce duševně či tělesně nemocným nepočínat tak, jak to bylo v Třetí říši i v rámci německého etnika běžné – žádný chovatel by nejednal jinak (kromě „rozumných“ důvodů jsou neméně důležité i důvody „nerozumné“ – ostatně i na Gestapu říkali: „Buďte rozumní!“). Jinak je v platnosti jen „právo“ silnějšího – kdo koho drží pod krkem, má nad ním i moc. Velmi zajímavý je i Pattersonův exkurs věnovaný dějinám americké eugeniky v první polovině 20. století – dlouho byla radikálnější nežli německá a v mnoha amerických státech se naveliko sterilizovali zločinci, asociálové a duševně choří – dnes se o tomto tématu, referovaném u nás také třeba v Gouldově knize *Jak neměřit člověka*, raději příliš nemluví a mimo odborné kruhy ani příliš neví. Nebýt odstrašujícího příkladu Německa, mohlo to ve Spojených státech, kde vyostřeně černobíle chápání problémů a touha nějak činit „to správné“ byly vždy vysoké v kurzu, dopadat trochu jako na vzorně vedené farmě.

Ochrana zvířat lze odvodit stěží od něčeho jiného, než je jejich analogičnost s člověkem, jeho pocítováním a emocemi (s právním zakotvením je to, zejména v systémech vycházejících z římského práva, traktujícího zvíře jako „věc“, vždy ošemetné). Bolestivé experimenty na lidoopech dnes pohorší prakticky každého, pokusy na

myších už se přijímají vstřícněji a utrpení mšic zasažených insekticidem pohne věru málokoho – i všechny Pattersonovy příklady jsou brány z řad teplotekrevných obratlovců. Rostliny jsou pro svou radikální nepodobnost s člověkem z tohoto uvažování dalekosáhle vyňaty – mletí pšeničných zrn nekritizuje zajisté nikdo, ale skácení starého stromu většinou z nás opět velmi pohne. Poměrně důležitým principem, na který by bylo dobře v otázce ochrany zvířat a živých organismů vůbec pomyslet, je princip minimalizace násilných zásahů do světa a jeho běhu (staří latiníci říkali: *Quieta non movere* – volně přeloženo: nezasahovat pokud možno do běžně setrvalého stavu věcí). Je ostatně krajně důležitý i pro šetrné nakládání s celou biosférou včetně rostlin a hub. Že by se snad daly úplně vynechat a žít se všemi živými bytostmi v míru a harmonii, je samozřejmě iluzí, ale ve všech věcech je jakási míra. Pattersonova představa o tom, že by se utlačování živých bytostí domestikací mohlo vymýtít, je zcela pošetilá – všechna etnika kromě dnes vyhubených Tasmánců nějaká domácí zvířata měla, i lovecko-sběračské kmeny alespoň psy. Možností k omezení radikálních zásahů je však ještě celá řada – obłudné podmínky velkochovů by mohly být mnohem přísnější regulovány a tato situace se, byť velice zvolna, začíná lepší. Ryze ekonomická argumentace v rámci naprostého liberalismu by zajisté neviděla ani u lidí důvod, proč třeba nezaměstnávat odrostlejší děti v noční směně v kamenolomu. Kdo jen trochu zná spletitou a pomalou historii vývoje ochrany lidí, nemá iluze o to, že by tomu se zvířaty mohlo jít rychle. Dá se ale říci, že současná ochrana příslušníků lidského druhu, například před zaměstnavateli, je už dostatečná, ba že se leckdo bojí vůbec někoho zaměstnat. Přejde jednou doba, kdy si zemědělský podnikatel třikrát rozmyslí,

než koupí dejme tomu prasnici a „pracovních míst“ pro zvířata bude ubývat? Současná koncepce studia etologie domácích zvířat, mající jim zajistit v chovech alespoň v minimální míře druhově přiměřené podmínky v rámci tzv. *animal welfare*, se jeví být nejslibnější cestou, byť obraz slípky hrabající si volně na zelených lučinách je i do budoucna příliš optimistický (i „užitkoví lidé“, jak je nazývá Konrad Lorenz, mají ve svých panelácích a úřadech *welfare* jen bazální). I provoz jatek by se dal do značné míry „humanizovat“ (toto slovo je v takovéto souvislosti paradoxně jazykově zcela nevhodné: „humánní“ je to, co je přiměřené lidem – co je přiměřené zvířatům, by se dalo nejspíš označit jako „bestiální“, ale slovo se pochopitelně používá v jiném kontextu a jateční provozy a zejména transport k nim je bestiální až až). Řada aktivit týkajících se zvířat by se dala zcela odbourat – podobně, jako zmizely masakry v římském cirku, „zábavné“ štvance na zvířata a dnes už i cirkusová drezúra, mohly by beze vší škody zmizet i lov pro pobavení a chov kožešinových zvířat. Na maso máme vlastních domestikantů dost a co dělají zvířata v lese, můžeme klidně přenechat jim samým. Rovněž kožešin je od ovčí či králíků víc než dostatek a chovat v potupných podmínkách kožešinové šelmy je prapodivný luxus – bez liščích pláští by se dámy obešly, jako před pár lety bez leopardích. Použití a spektrum laboratorních zvířat v medicínském a fyziologickém výzkumu by se dalo nepochybně podstatně zredukovat bez jakékoli praktické škody, v testování kosmetik úplně zrušit. Sentimentální vztah k pejskům a kočičkám, u Pattersona také dosti zdůrazňovaný, nemám zas za až tak velkou zásluhu – jednak se u mnoha jejich vášnivých příznivců vytrácí láska k lidem, což je jaksi na pováženou (příslušník vlastního druhu je přece

jen jaksi blíž a lidská civilizace musí být aspoň trochu antropocentrická – kdyby ji vytvořili psi, byla by nepochybně „kynocentrická“), jednak se nedomnívám, že by se dnes už často přebujelá zdravotní a další péče o čtyřnohé miláčky měla přece jen dostat spíš lidem. Je jakýmsi způsobem neodpovědné bez naléhavější potřeby chovat velké psy a další masožravce, jimž pěstujeme potravu, být daleko od našeho zorného pole, v „treblinkovských“ podmínkách (všechny kultury mají vždy zvířata „blízká“ a ta „daná v plen“, u té naší je to ale, jako mnoho jiných jejich aspektů, bizarně vyostrěné). Problém, kterému věnuje Patterson hodně místa, je zabíjení mládat, emočně vypjatá situace, proti které máme vnitřní brzdu a která v nás vyvolává, nepochybně analogií s vlastními mládaty, intenzivní dojem hřchu. Nechat hospodářská zvířata plně dorůst má nepochybně i své ekonomické důvody a bezdůvodné rozbíjení vztahu matka-mláďe, třeba u hovězího dobytka, působí velmi tristní podívanou (u slepic to třeba v nějakém trochu masovějším chovu přece jen nelze praktikovat jinak). Obliba pojídání selat či telecího ostatně klesá a nikdo by dnes v Evropě nejedl zvířecí féty před narozením či nasezená vejce, byť prý chutnají výborně – Římané, známí svou kulinární nenechavostí, tak běžně činili a důvodem domestikace králíků v raně středověkých klášteřích byla novorozená lysá králičata coby postní pochoutka. Konec konců, i třeba rozdupávání tulipánových poupat, činnost zajisté legální, málokoho nadchne.

Osobně si myslím, že paradoxně je nejlepším výrazem vztahu ke zvířatům žádná nemít – o řadě „přátel“ zvířat, kteří se jimi v masách a často bez všech znalostí o jejich požadavcích obklopují, by bylo stejně příléhavé říci, že jsou jejich „nepřátelé“. Jsem vždycky rád, vidím-li na své zahradě kunu

či zdivočelou kočku, ale nějak mne zvláště neláká představa, aby mi žraly z ruky – zvířata mají svůj svět se svými radostmi i trápeními a neměli bychom je z něj zbytečně vytrhovat. Univerzální utrpení živých bytostí (na „štěstí“ nemáme ani my, ani zvířata žádný automatický poukaz) si uvědomoval už Buddha a další myslitelé jeho subkontinentu. Indický vztah ke zvířatům představuje jakousi vstřícnou lhostejnost s trochou štítivosti – Ind v typickém případě prašivého psa nekopne, ale možná i trochu nakrmí, také nikdy nemocné či invalidní zvíře nedorazí (i chov psů v domácnosti či ptáků v klecích je tam spíše výjimkou). Musíme mít také na paměti, že nutnou protiváhou buddhistického principu ahinsa – neublížování – je pokud možno nepodporovat rozmnožování a bujivost – buddhističtí mniši mají například zakázáno věnovat se nejen plození, ale i zemědělství.

Vztah ke zvířatům se v průběhu posledních dvou set let nepochybně zlepšil. Nejvíce se asi zlepšila situace psů a koček – vzhledem k tomu, že na rovině úsluví jazyk konzervuje obraty, kdysi vzaté ze života, je dobře připomenout, že ještě před padesáti až sto lety byly obraty typu „psí život“, „psa by nevyhnal“, „jako pes u boudy“, „zpráskat jako psa“, „utopit jako štěně“, „utahaný jako kotě“ atd. hmatatelnou realitou. Nechtě si nikdo nepředstavuje, že stav za lovecko-sběračské éry či tradičního zemědělství představoval nějakou idylu, jisté posuny je ale přece jenom vidět – konec konců, před sto padesáti lety se na americkém Jihu vedly diskuse, zda „vzpurného negra“ hned zabít či jen zbičovat a jak šetrně provádět jejich značkování. I dětský sadismus minulých ér nahradily akční filmy. Děti ostatně ubývá a u kompjútru potkají tak nejspíše nějaký virus.

Kniha Charlese Pattersona je pojata jako misijní čtení, nejen se značně černobílým

viděním světa a s popisy ohavností páchaných „pohany“, ale i s životopisy četných příkladných jedinců a světců, v jejich čele stojí známý židovský spisovatel a vegetarián Isaac Bashevis Singer. Ve světě, kde se potřebná opatření prosazují až získáním širokých masa jejich hlasů, kdy i paní Vonásková musí být dojata či rozplameněna spravedlivým hněvem, mají podobné knihy nepochybně své místo, byť na sofistikovanějšího čtenáře dělá trochu dojem zdařilejšího díla někoho ze vzdělanějších televizních kazatelů Země z Atlantikem.

Stanislav Komárek

**Radomír Tichý: Monoxylyon II.,
Plavba po 8000 letech, JB
Production, Náchod 1999**

Recenzovaná monografie je v souvislostech archeologického výzkumu v České republice v mnoha směrech pozoruhodná a ojedinělá. Například proto, že je věnována problematice experimentální archeologie. To znamená oboru, který se v zahraničí (přínejmenším po celé Evropě a v severní Americe) těší již od poloviny 20. století mimořádné popularitě, pouze u nás se dosud příliš nevzdálil od stavu, který se zpravidla označuje slovy „v plenkách“. Monoxylyon II je dále knihou o jednom jediném českém experimentu, čímž opět výrazně vybočuje ze skromné řádky domácích publikací, které pojednávají o experimentální archeologii jako celku a prezentují především projekty zahraniční (např. Malinovi 1982 a 1992). Jedná se přitom o experiment, kterého se dosud odvážilo pouze velmi málo badatelů – pokusů o rekonstrukci pravěkých námořních plaveb zatím experimentální archeologie mnoho nezná a skutečnost, že jej úspěšně provedl badatel ze země nemající moře, je zcela ojedinělý. V neposlední řadě

se jedná o publikaci doslova exkluzivní. Třicet dva celostránkových barevných fotografických tabulek, v textu množství černobílých (resp. hnědobílých) fotografií a kreseb, počítačová grafika, křídový papír, pevná vazba (uvědomme si, že kniha vyšla v době, kdy v našich archeologických publikacích je z finančních důvodů barevná ilustrace považována za přepych a klasická pevná šitá vazba za téměř nedostižný sen).

Předmětem experimentu nazvaného *Monoxylon* je jeden z dílčích aspektů problematiky neolitizace Evropy. Problém přechodu evropské společnosti od lovecko sběračského způsobu života k ekonomice založené na zemědělství a chovu domácích zvířat náleží trvale k nejzákladnějším otázkám studia kulturního vývoje pravěkých společností. Childův, kdysi velmi rozšířený a populární pojem neolitická revoluce sice již moderní bádání zcela antikvovalo a původně jednoznačně kladné hodnocení přechodu od lovu a sběru k zemědělství a chovu dobytka již také není přijímáno obecně a bez výhrad (V. G. Childe, 1892–1957, britský archeolog). Přesto není pochyb o tom, že procesy počínající na Předním východě v 10. tisíciletí př.n.l. a vrcholící v 6. tisíciletí př. n. l. v Evropě vznikem rozsáhlého zemědělského komplexu kultury s lineární keramikou rozšířeného od Francie až po Ukrajinu, představovaly v evropském kulturním vývoji události mimořádného významu.

Z povahy archeologických pramenů vyplývá, že relativně dobře jsme schopni odhalovat důsledky dávných kulturních procesů, než jejich příčiny. Velmi obtížná bývá často také rekonstrukce průběhu zkoumaných procesů. V případě procesů neolitizace Evropy se obecně uvažuje o blíže neurčeném souběhu dvou základních mechanismů: šíření idejí zemědělského způsobu života a postupu neolitických kolonistů

z Předního východu do Evropy. Testování teorií a hypotéz spojených s druhým mechanismem – přesuny konkrétních zemědělských komunit – bylo cílem projektu *Monoxylon*.

Prvá etapa nazvaná *Monoxylon I* se v roce 1995 zaměřila na možnosti přesunu z pobřeží Malé Asie na Egejské ostrovy (podrobně Tichý 2001). *Monoxylon II* se v srpnu–září roku 1998 soustředil na otázku dalšího postupu jedné z neolitizačních cest podél severního pobřeží Středozemního moře. Konkrétně v úseku od severní Sicílie, podél západního pobřeží Itálie a jižního pobřeží Francie k břehům Španělska a Portugalska.

Podle současných názorů využívali pravěcí zemědělci pro plavbu na moři buď rákosové čluny, nebo čluny dlabané z jednoho kusu kmene (*monoxylony*). Teorii plavby na rákosovém člunu testovali již v roce 1988 řečtí archeologové (expedice Papyrella). Teorii používání dlabaných člunů podporují archeologické nálezy. K základním charakteristickým znakům kultury neolitu patří broušené kamenné sekery, tj. nástroje k opracování dřeva – náčiní dřevorubců, tesařů a truhlářů (k rozpoznání původní funkce broušených kamenných seker rovněž zásadním způsobem přispěla experimentální archeologie). Vzácně se nacházejí i *monoxylony*. V 80. letech 20. století byly dva čluny objeveny na mořském pobřeží v Tybrind Vig v Dánsku, v roce 1994 byl dlabaný člun objeven v jezeře Bracciano, severně od Říma. Důležité je, že člun je datován do raného neolitu, tj. do období předpokládané neolitické kolonizace. A podstatné je i to, že jezero Bracciano bylo původně spojeno s nedalekým Tyrhénským mořem.

Putování *Monoxylonu II* se uskutečnilo v několika samostatných etapách. Na začátku srpna zahájila expedici plavba

z Liparských ostrovů do jižní Itálie (na Liparských ostrovech jsou přírodní zdroje vulkanického skla – obsidiánu, který byl v neolitu důležitou surovinou pro výrobu štípaných nástrojů). V polovině srpna následovala plavba při západním pobřeží Itálie a návštěva jezera Bracciana. V 2. polovině srpna plavba podél jihofrancouzského pobřeží, na konci srpna etapa při pobřeží jihovýchodního Španělska a na počátku září zakončila Monoxylonu II svou pouť plavbou podél portugalského pobřeží s cílem v Lisabonu, kde právě probíhala výstava EXPO 98 s ústředním heslem „Oceány – dědictví pro budoucnost“.

Kniha je členěna do kapitol, které postihují základní problematiku experimentu. „Člověk a moře“ a „Východní pobřeží Jaderského moře“ (s. 13–18) se zabývají obecně problematikou neolitu na pobřeží Středomořího moře. „Obsidián a kontakty kultur nejstarších zemědělců“ a „Sicílie a ostrovy západního Středomoří“ (s. 29–38) jsou věnovány vztahům mezolitiků a neolitiků, těžbě a obchodu obsidiánem a významným neolitickým centřem. Obsahem kapitoly „Opracování dřeva a kamenné nástroje“ a „Itálie“ (s. 45–60) je problematika interpretace neolitické broušené kamenné industrie, nálezů z jezera Bracciano a popisu práce při výrobě repliky dubového člunu z tohoto naleziště. Člun byl zhotoven v lednu–květnu 1998 ve Centru experimentální archeologie ve Věstarech u Hradce Králové. Plavidlo je 9,2 m dlouhé, 1–1,2 m široké a až 1 m vysoké. Kapitoly „Keramika a svět neolitu“ a „Francie“ (s. 76–84) pojednávají nejen o neolitické keramice, ale také o experimentech s výstavbou a provozem neolitických osad (konkrétně experimenty v Německu a v Čechách) a o neolitizaci francouzského pobřeží. Kapitoly „Umění malby a zpracování kosti

a mušloviny“ a „Španělsko“ (s. 94–100) jsou věnovány především specifickému fenoménu středomořského, mj. i španělského neolitu – tzv. impresso – kardiální keramiky, tj. keramickým nádobám zdobeným otisky mušle Cardium (srdcovky). Závěrečné kapitoly „Zemědělství“ a „Portugalsko“ (s. 112–119) se zabývají nejenom zemědělstvím, ale obecně ekonomikou neolitu a způsobem života prvních evropských zemědělců.

Výše uvedené kapitoly prokládají úryvky chronologicky seřazené úryvky z deníků jednotlivých členů expedice. Střídání věcného, faktografického textu s líčením subjektivních prožitků je dalším faktorem, který posouvá recenzovanou monografii nad rámec tradičně pojaté populárně naučné literatury. V této souvislosti nelze opomenout ani závěrečné „Pohledy I–VII“ (s. 129–158), v nichž sedm členů expedice formuluje obsáhleji své subjektivní reflexe i odborné poznatky. Pro archeologa, zvláště experimentálního, budou pravděpodobně nejcennější poznámky k technologii výroby lodi kamennými sekerami, ale i postřehy lékaře a specialistů na vodáckou problematiku. Bez zajímavosti však nejsou ani „pohledy“ o významu týmové práce při experimentu, o širších kulturně historických souvislostech pokusu.

Užitečnými doplňky knihy jsou závěrečné oddíly: Kulturně – chronologická tabulka evropského pravěku od paleolitu po dobu stěhování národů (s. 160); Slovníček pojmů archeologických a vodáckých (s. 161–162) a Výběr použité literatury (s. 164–165).

Expedice se zúčastnila jednatřicet lidí a řidiči doprovodných vozidel (autobus a jeep, který táhl na přívěsu monoxyl). Na moři provázela dubový člun jachta.

Na předsázce knihy čteme následující slova: „Radomír Tichý. Monoxylon II. Plavba po 8000 letech. Dobrodružství experimentální archeologie. Věnováno všem, kterým

nezakrňela křídla. A mé ženě Anně. Za to všechno“. Manželku kolegy Tichého uznám. Dokážu si však představit, jak úžasné a zároveň těžké je žít po boku lidí, kterým nezakrňela křídla. Vědu, obor experimentální archeologie nevyjímaje, však bez oněch pomyslných křídel dělat nelze. Jsou mnohem důležitější než peníze, o které prý jde vždy až na prvním místě. Není to pravda, četba recenzované monografie je toho více než pádným důkazem.

Václav Matoušek

Petr A. Bílek: Hledání jazyka interpretace (k modernímu prozaickému textu), Host, Brno 2003

Bílek se pokouší vyrovnat jak s rozsáhlým tak i s rozmanitým teoretickým polem, kde je vždy nějak dobývána literatura. Třebaže se sám autor zříká nároku mapovat naratologické pole, jako i toho, aby byl jeho text čten jako úvod do teorie literatury, sama povaha textu takové srovnání provokuje. Roku 1999 vyšel rozsáhlý Pechlivanosův *Úvod do literární vědy*, ten byl komponován jako vstupní kompendium a do jisté míry šlo v českém kontextu o první ucelenější výklad, který částečně suploval absenci zahraničního literárně teoretického kontextu posledních desetiletí. Výklad byl založen na popisu jednotlivých témat, ať již šlo o literárněvědné směry (formalismus, strukturalismus, nová kritika...), nebo o základní koncepty (lyrický přístup, narativita, žánrová triáda, ale i výklad diskursu a diskursivního okolí, které teprve vyznačuje hranice literárního pole, takto se vepíše jak do literární produkce, tak i do teoretických konceptů). Rozvor mezi diachronním průhledem (rozličné teoretické školy) a synchronním výkladem (jednotlivé

teoretické koncepty) – ten je vždy úskalím rozsáhle koncipovaného přehledu literární teorie, neboť má-li nabídnout jednotlivé teoretické instrumenty, musí do jisté míry přehlížet kontext jejich vzniku, tím však zakrývá jejich nesamozřejmost a falešně vykazuje jejich vnějškovost, či jinak řečeno jejich objektivitu – byl přemostěn provázáním klíčových témat odkazy (hypertext byl náležitým prostředím). Takto sice vznikají překryvy, ve výkladu lze tušit spáry, ale sám motiv přepisu, či jinak řečeno interpretačního pohybu se nakonec ukazuje jako jistá technika, či zručnost. V tomto ohledu lze vidět přínos Bílkova přístupu, který se ne náhodou v úvodním mottu zaklíná Barthesovým citátem, kde je gloriifikováno čtení, to vede k pojmenování a vynacházení významů, v tomto aktu povýtce subjektivním se teprve zahajuje nedokonavý pohyb k/v literatuře.

Roku 2001 vyšla kniha Rimmon-Kenanové se slibným názvem *Poetika vyprávění*. Kenanová zachovává tradiční strukturalistické členění na příběh, text a vyprávění (původně jde o Gennetovu triádu, kterou však autorka do jisté míry bagatelizuje). Přínosem jako i sporným místem je to, že se snaží jednotlivé teoretické koncepty dokládat ukázkami z beletrie. Z ukázek však není patrné, zda-li mají pouze dokládat jisté hypotézy, nebo navíc vykazovat jejich mez. Většinou jimi autorka pouze dokládá jistá popisná formální kritéria. V tomto ohledu vystává další podstatný rys Bílkovi práce: u žádných beletristických ilustrujících ukázek se nezdržuje, neboť ty kromě didaktického nemají jiný smysl. S jistou mírou nadsázky lze říci, že právě didaxe, propedeutika se staví proti literatuře, a snad i z toho důvodu staví Bílek ve vstupním vymezení popis jako identifikaci určitých vyprávěcích strategií v nejširším slova smyslu na nejnižší úroveň v přístupu

k literatuře pod analýzu a výklad. Didaktická Bílkova kniha rozhodně není, snad na několik drobných shrnutí, zřejmě proto, aby čtenář nezůstal sám (co však zmizí-li s intimitou právě čtenář?). Srovnávat do sebe uzavřenou velmi zdařilou propedeutickou knihu Cullerovu *Krátký úvod do literární teorie* vzhledem k jejímu malému rozsahu nemá smysl.

Má-li tedy Bílkova kniha co nabídnout, když se nezaštiťuje definitivností tezí a není ani propedeutická? V této absenci lze rozpoznat gesto, jak se vyhnout školnímu provozu a literárnímu snobismu, které jsou od sebe často obtížně rozlišitelné.

Pokud jde o teoretické zázemí jako i o východisko je třeba předznamenat, že Bílkovo pojetí interpretace nelze ztotožňovat na jedné straně s libovolným přístupem k literárnímu textu, na druhé jej nelze vidět ani v perspektivě francouzského pojetí kritiky či interpretace, která vždy pojmenovává smysl. V rámci francouzského literárního strukturalismu stojí interpretace vůči poetice, v jejímž rámci lze pouze vyznačit formální podmínky, za nichž se teprve smysl ukazuje. Teoretické zázemí nalézá Bílek v českém literárním strukturalismu, vlastní východisko pak v Jankovičově pojetí „dění smyslu“, ve kterém je literární text vždy jak neoblomným nárokem, tak i poslední mezí interpretace. Teoretické zázemí jako i východisko samo se však autorovi nestává nedobytným diktátem: za svědka vstřícnosti k odlišným teoretickým konceptům můžeme povolat psychoanalyticky orientované teorie, zejména Hollandovy, kde je text jako neodbytný významový pól již programově popírán. Teoretické východisko stojí v pozadí výkladu a původně slouží jako hledisko pro selekci konceptů v uvažování o literatuře.

Vlastní Bílkův výklad je rozčleněn do tří částí:

1. Historický přehled interpretačních teorií od prvních tematizací v rámci hermeneutiky až po současnost (formalismus, „nová kritika“, strukturalismus, hermeneutika druhé poloviny 20. století, teorie vycházející od textu ke kontextu, od textu k autorovi, psychoanalyticky orientované interpretace – zatížení recipienta, recepční estetika, interpretace vzhledem k „interpretační komunitě“, sémiotika – text jako partitura);
2. vnitřní výstavba vyprávění – zde je výklad založen na klasickém rozlišení příběhu a vyprávění, či příběhu a textu/diskursu;
3. vyprávění z hlediska jeho reference.

Tyto tři do jisté míry komplementární průhledy nejprve v časovém rozvinutí interpretačního úsilí, dále v systematickém výkladu vnitřní výstavby vyprávění, a nakonec v tematizaci reference literárního díla ukazují, nakolik se právě literatura jak vynachází, tak i v interpretačních přepisech ztrácí, a jak právě takové dobývání oné zvláštní diskursivity ji teprve definuje a stvrzuje. Ona nedokonavost hledání, kterou Bílek v názvu zvýrazňuje, nejlépe vystihuje dvojaký interpretační pohyb, kde v nátlaku významových poukazů odbíháme od toho, co hledáme. Parafrázujeme-li jednoho známého autora, pak literatura je neustálým odváděním pozornosti, která nám ani nedovolí uvědomit si, od čeho to vlastně odvádí.

Jakub Česka

Sandra Freedman: Discrimination Law, Oxford University Press, Oxford 2002

This book is an attempt to discuss various conjunctions of concepts of equality in legal context. But I must immediately stress that in addition to precious insights from the point of view of judiciary, author of this book is strongly in favor of taking

into consideration a broader social and political context of the issue. Practically, it means that Fredman has a strong position on necessity to promote equality and she tries to look for ways how it can be expressed throughout legal system. In that sense her book is very interesting for scientists who do not deal with legal studies exclusively, because it provides social and theoretical (axiological, we might say) horizon, which enables us later to evaluate different judicial and legal procedures. Specifically speaking, discussing concept of equality and results of our definitions of equality and discrimination essentially influence our understanding of its position in the legal system. In that sense this work is particularly useful because it shows interconnectedness of underlying presuppositions of understanding of the concept of equality and legal provisions, especially development of those. We might say that it comes as a positive shock to be reminded again, how recent our standards of equality are and how slow and complex is a path leading to equality. Fredman manages to show in a very convincing way that removal of legal impediments is a necessary but it is far from being a sufficient condition for desirable state of affairs.

Let's just mention again how precious is this interdisciplinary approach, which takes into account not only legal side of the issue, but includes also social, sociological and political/politological aspects. She runs through various concrete legal cases and judicial decisions, but manages at the same time to connect it with extralegal conditions, mainly concept of equality shared by the society in a concrete period. When she quotes US Supreme Court's decision from 1896, which proclaimed "If one race is inferior to the other socially, the Constitution of the United States cannot

put them upon the same plane."¹, she shows at the same time how concept of equality in the expanded way we know nowadays (and still with lots of restrictions and practical problems) is recent and always poses the question of scope of social groups included into protection guaranteed by equality. Who and according to which criterion and how should be equal?

Fredman encounters the same problem, which is often present in dealing with multiculturalism, group or minority rights, namely why isn't it sufficient to proclaim only that all individuals are equal before the law. As a whole range of authors has showed, this type of claim presupposes a universal individual and a neutral attitude of the state. But in addition to this universal protection, equality, recognition and so on, individuals need a whole set of separate provisions necessary to supplement universal rights and even to make them real implemented rights. On the other hand, behind concept of universal individual we tend to oversee a member of majority as a model, or as Fredman puts it, it is white, male, Christian, able-bodied and heterosexual. I might be tempted to change this list a bit and it certainly does change over a course of time, especially in the case of women or homosexuals, but the important thing is that principle is the same, namely, abstract, universal individual always has identity. And that is highly relevant for standards of equality. The dilemma can be reduced to the essential question: "How do we explain then how equal treatment can in effect lead to inequality, while unequal treatment might be necessary in order to achieve equality?"²

Fredman tries to answer this question by saying that different treatments involve

¹ p. 77

² p. 2

different definitions of equality, a different underlying concept of it. In that sense, she differentiates among three concepts of equality: equality of treatment, equality of results and equal opportunities. Since equality can be formulated in different ways, it is then only reasonable to expect different aims, methods, provisions, applied to certain case. Let's now show what lies behind these three conceptions, although it might be appropriate to stress here that the biggest obstacle in Fredman's opinion is the first concept of equality as equality of treatment and she seems to be coming back to dialogue with this position throughout the whole book.

Equality of treatment operates with concept of justice which is understood as something inhering consistency, stemming from Aristotelian notion that likes should be treated alike. The author immediately says that this is a purely abstract view of justice, which does not take into account existing distribution of wealth and power. This also shows how concept of equality is closely related to understanding concept of justice and that the former in a way can be derived from the latter. Problem with equality as consistency focused on equal treatment can be reduced to following questions:

– We might ask when two individuals are relevantly alike. We are constantly being treated differently e.g. for taxation reasons, but what sort of distinction should be outlawed.

– Equality as consistency doesn't enable differentiation of treating people equally badly and treating them equally well – “There is no substantive underpinning.”³ For example when a city in the USA was required to open its “whites only” pools to

everyone, they chose to close all pools instead.

– Third problem lies in a need to find comparator; inconsistent treatment can be proved only if we find similarly situated person of opposite sex or race who has been treated more favorably. But this position supposes that comparator is abstract, whereas s/he is always socially defined and this definition is dependant on historical circumstances, as I already mentioned, Fredman defines comparator as white, male, Christian, able-bodied and heterosexual.

– Another problem is that equality of this type indeed requires likes to be treated alike, but it doesn't require the different to be treated differently.

– The fifth problem then directly follows from the previous: this position is too individualistic; all aspects of group membership should be disregarded. But as Fredman rightly notices, prejudices are often embedded in the structure of society and cannot be attributed to one person. It is worth noticing in my opinion that exactly the same problem arises when attempting to formulate a liberal theory of minority rights (as for example Kymlicka does in his book „Politics in the Vernacular“⁴). For a strictly liberal position, group rights are almost contradictio in adjecto and are regard as corrosive for the type of democracy we developed throughout history, the prototype of a liberal right being right to belief, which has been so heavily fought for.

Let's just mention that Fredman stresses that this concept is coming from market reality, from contractual equality and involves notion of equal parties which conclude contract.

⁴ Kymlicka, Will: *Politics in the Vernacular*, Oxford University Press, Oxford, 2001

³ p. 8

We can now move to another concept of equality, namely that of results, which lies upon a more substantive view of justice and seeks to correct maldistribution. It can, in order to achieve fairer distribution of benefits, require unequal treatment. But this position overlooks that in order to achieve these results, there should be equality in conditions to reach them. This approach is tempting because results are easily measurable, but it doesn't say anything about structures that perpetuate discrimination. For example, if women become more represented in a certain sector, i.e. start achieving the same results, which might be a result of successful assimilation policy where women conform to "male" working patterns contracting out their child-care obligations to women, who stay as underpaid as ever.

That's why the third approach of equality of opportunity concerns that all individuals begin the race from the similar starting point. It can include both unequal treatment and unequal results, equal starting point leaves then to individual circumstances which results will be achieved. But the problem lies in the point in time which we want to designate as a starting point, there might be lots of those during life.

After this criticism, Fredman turns to the position she favors, after saying that our choice of a certain concept of equality is not a matter of logic, but of values and policies. She advocates a value-driven approach to equality, which practically means that we set the goals and then look for proper ways to reach them. And these values are:

- dignity, which replaced rationality as a trigger for equality⁵, it fills concept of

⁵ Reasons for discriminating women, slaves and alike were based upon argument that they are not rational.

equality with substance, which lacks in the concept of equality as consistency, therefore people cannot be said to be treated equally when they are treated equally badly.

- remedial and restitutionary aims in order to compensate individuals for the detriment caused by past discrimination. In my opinion Fredman does not however successfully explain why an individual who did not discriminate should be responsible for compensation. Her explanation is that the individual benefited from discrimination and should be responsible for compensation. She wants to move away from the concept of individual guilt, but I am not sure that it works, in my opinion it is much better to argue from consequences for those who were discriminated than from a kind of collective guilt for something a lot of individuals could not have influenced.

- distributive justice, which means not only redressing previous disadvantages but achieving equal distribution of social goods. But here we have to face a question which sources and goods should be redistributed, especially tricky is the problem of elective bodies. If we state a quota of women for the Parliament, we end up in a situation where some individuals might be in the Parliament and not elected. But in my opinion this problem should be solved before entering a Parliament, by introducing quota for voting lists and even more by expecting women to take responsibility for political process and prove the cases in which they were rejected participation on the ground of sex.

- participative democracy, which should by including everyone in major social institutions represent a remedy of flaw in majoritarian democracy and according to some authors, it should also be extended to non-citizens. This last point is particularly interesting in the light of discussions

on position and place of immigrants in our current societies.

Fredman is aware that there are some major values, which could be seen as competing values to equality, she mentions as two most important liberty and economic or market concern.

In the case of the former she tries to solve this problem by using Dworkin's idea that individuals should not only be free to make choices but also to take responsibility for those choices on the basis of costs of the decisions to other people. Liberty in Fredman's opinion remains the biggest rival of equality like in the case of prohibition of racist speech to promote equality or allowing it to promote freedom of speech.

In the latter case she thinks that equality laws are capable of serving economic and efficiency-based ends, they can be abandoned only if it directly hinders achievement of a business goal. In this respect, I am not sure if in principle it is acceptable to allow the goals, which entail inequality in the same way as it is not acceptable to do it in the case of environmental issues. It's a matter of long-term subtle social calculations to get to conclusion whether at some point we might allow for inequality and how much it would cost in the long run to have a part of population in a disadvantaged position. Another question is who will be the judge of it even if the burden to prove necessity of unequal treatment lies on the business agent.

As I mentioned, I find extremely useful to find in this book a kind of reminder of how recently some freedoms, which we take for granted, became legally grounded. For example, rape in marriage was recognized as a crime in the last decades of the 20th century. Until 1962 women in civil service were paid on separate and lower scales than men doing the same work. Directive on

European Union on equal treatment irrespective of ethnic or racial origin was adopted in June 2000.

But the main problem with discrimination law is that its scope should be defined somewhat controversially, i.e. the law should outlaw "bad" differences and permit and support the "good" ones. In that sense Fredman engages in solving the mystery of belonging to a group, treating some usual issues like whether belonging to a group is an objective or subjective feature, do we accept an individual to proclaim that s/he belongs to a group or do we demand formulation of objective criteria? And how about cumulative discrimination, when a person belongs to more than one group, e.g. black women, how does law deal with this? She offers answers by describing three actual approaches:

1. judges decide, society and laws simply state that all persons are equal before the law and it is up to judicial power to decide on case-by-case basis when discrimination took place. This is a US approach.

2. formulate legislation with exhaustive list of grounds on which persons can be discriminated. In this case the list can be changed only legislatively not judicially (UK and partly EU approach)

3. specify list of ground of discrimination but indicate that it is not exhaustive, so judges have some freedom, but it is bounded by enumerated grounds. This is Canada's approach and approach of European Convention on Human Rights and it seems to combine both, judicial power to intervene in the cases of discrimination, but also legislative guidelines, where to look for it, which perfectly fits into the core thesis on equality in this book, that equality is not only about negative measure to limit equality but also about positive duty to promote it. Differences as the other side of

the coin of equality should not suppose deviance from a single norm, but should be about relationship between and within groups. Equality is not about erasing differences, on the contrary, but it is about not using them as a ground for discriminatory treatment.

Fredman's idea of equality as positive duty means firstly to recognize that discrimination is not a matter of individuals, so the duty is not only to compensate the victim but also to restructure institutions. Instead of need to proof of individual prejudice, we have evidence of structural discrimination. She calls this "fourth generation equality laws" and they are "based on positive duty to promote equality, rather than just simply refrain from discriminating..."⁶ The aim of equality in her opinion is not only to achieve removal of prejudices and harassment, but to redistribute sources and to accommodate diversity. Positive duties are proactive and anti-discrimination has more reactive and negative approach, that's why positive duties fall not upon the perpetrator of discriminatory act, but upon body in the best position to promote equality.

I will now turn briefly to her concept of reverse discrimination or of what is usually called affirmative action, which "denotes the deliberate use of race or gender conscious criteria for the specific purpose of benefiting a group which has previously been disadvantaged or excluded on the grounds of race or gender."⁷ As Fredman acknowledges right away, this is from the legal point of view a highly problematic concept. After so much time was spent to convince judges and legislators that they should be color-blind and that gender differences are irrelevant, we persuade them now to

permit discrimination for remedial purposes. This is where the story of fighting discrimination makes a full circle and comes to the beginning. Fredman's idea that the question of legitimacy of reverse discrimination should not be judged from the point of view of legitimacy but from the point of view of its aims and effectiveness seems to be a short-cut, which I am not sure it is safe to take. First of all it brings into play again the issues of collective versus individual guilt and second of all it doesn't mention that in order to be introduced, reverse discrimination should have a broad consensus of the society in which it is applied. Thirdly it fails to deal with issue of how far it should go and how long it should last, when is the time when we can claim that a group, which enjoyed preferential treatment, has finally paid its debt to those who suffered from it.

In a conclusion I might say that a task to connect legal provisions with underlying concepts of equality is, as we can see from this book, not an easy one, but it is comforting to read an attempt, which is in my opinion successful and worth thinking of. I am not sure, though, that we have a broad consensus in our societies to promote the kind of equality Fredman advocates for. The concept is very open and inclusive, but it fails to address issues of responsibility among the discriminated groups, either in direction to its own members or in direction to mainstream society. It is not only up to institutions and majority to promote equality in the sense of a value-driven approach, it is also up to members of discriminated groups to organize themselves and in the context of society in a way, which clearly shows that they accept the concept.

This book is highly useful and recommendable to all those who want to make use of

⁶ p. 123

⁷ p. 126

legal and broader social issues related to important concept, very much spoken of, but not so successfully implemented.

Selma Mubič-Dizdarevič

Karel Sommer (ed.): České národní aktivity v pohraničních oblastech první Československé republiky, Olomouc, Opava, Šenov u Opavy, Filosofická fakulta Univerzity Palackého, Slezský ústav, Tiliá, Olomouc 2003

Recenzovaný sborník představuje výstup z projektu nazvaného „České národněpolitické aktivity v pohraničí českých zemí v Československé republice 1918–1938“. Celkem do něj přispělo deset autorů v následujícím pořadí: Karel Sommer (Několik slov úvodem; s. 9–12 a Průběh a výsledek pozemkové reformy v pohraničí českých zemí; s. 35–108), Josef Bartoš (K pojmu a pojetí pohraničí v ČSR 1918 až 1938. Územní a národnostní principy a problémy; s. 13–33), Miloš Trapl (České menšinové školství v letech 1918–1938; s. 109–117); Olga Šrajzerová (Činnost Matice opavské v mezivojnovom období; s. 119–149 a Slezská matice osvěty lidové v období prvej Československej republiky; s. 151–172), Jaromír Pavlíček (Národní jednota severočeská a její podíl na prosazování českých národních zájmů v národnostně smíšených oblastech/1885–1948; s. 173–193), Radim Prokop (Národnostní aspekty v činnosti Národní jednoty pro jihozápadní Moravu v meziválečném období 1918–1938; s. 195–219), Karel Řeháček (Národní jednota pošumavská /1884–1951/; s. 221–244), Jana Burešová (Význam Sokola pro český národní život v pohraničí v letech první Československé republiky; s. 245–256), Jitka Svobodová

(České slavnosti a oslavy v Jihlavě v letech 1918–1928; s. 257–274) a Libuše Hrabová (Ostravské školství a vědomí národní souvátivosti do roku 1918; s. 275–284). Za uvedenými texty je ještě připojen přehled textů, které byly k výzkumnému tématu publikovány jinde.

Jak již samotný výčet jmen autorů a názvů jejich příspěvků napovídá, ve sborníku jsou čtenáři předloženy především studie historiografického charakteru, z nichž naprostá většina je založena na poznacích získaných z archivního výzkumu a studiu dalších primárních pramenů. Pozornost se soustřeďuje především na činnost národě orientovaných spolků, které byly v období první Československé republiky jedním z nejdůležitějších nástrojů a prostředníků, jimiž docházelo k přeznačování národnostně smíšených prostorů v místa s výrazně českými charakteristikami. Jejich prostřednictvím bylo budováno to, co bývá někdy nazýváno českým národním cítěním, jindy českou identitou lokálního obyvatelstva. Studium aktivit českých národních, národotvorných a státotvorných spolků nabízí výbornou možnost porozumět nejenom tomu, co může být jedním z obsahů pojmu „pohraničí“, ale i fluiditě a esenciální nezakotvenosti klíčových manter dnešních historických a sociálněvědných debat, jakými jsou již zmiňovaná „identita“, nebo „multikulturalismus“ a „komunikace kultur“. Když však Sommer v úvodní kapitole sborníku píše, že „problém společné koexistence česko-německé (a česko-polské) netkví jen v otázce soužití, ale v komunikaci kultur“, přičemž k porozumění tomuto problému může přispět „i pouhá faktografická a popisná práce“ (s. 10), musíme se ptát, v čem že mají být poznatky publikované ve sborníku přínosné. Předně, má-li české dějepisectví podat „nacionálně nedeformovaný obraz o vzájemných vzta-

zích české, německé a polské pospolitosti v předválečném Československu“ (s. 10), měli bychom možná nabídnout jiný úhel pohledu než ten, který je přítomen v materiálech národních spolků – jiný než „nacionálně deformovaný“ pohled bychom v nich ostatně jenom těžko očekávali, že? Zadržet: oprostít se od dědictví mainstreamové historiografie nejde pouze tak, že začneme používat pojmy jako „komunikace kultur“, ale tím, že začneme teoretizovat diskursivní prostředí, v nichž začaly být tyto pojmy používány a v němž jsou teoreticky nosné. „Komunikace kultur“ tak nabízí obraz sociálního světa rozděleného do celé řady dílčích a do sebe uzavřených homogenních jednotek (české, německé, polské), které spíše trpně existovaly než že by byly neustále svými aktéry re-definovány. A do třetice, Sommerovo úvodní deklarace nikterak nejsou přítomny v textech obsažených ve sborníku. Navíc Sommerova obhajoba „pouhé popisné práce“ vytváří dojem, že cestu z nacionálně pokrouceného přístupu je možno nalézt díky postulátu objektivní deskripce – fakta jsou fakta! fakta mluví sama za sebe! – jako by badatelova interpretace zkoumaného problému již nebyla přítomna v samotné definici předmětu jeho zájmu a metody, kterou si zvolí. To s čím se ve sborníku setkáváme, je produkce objektivisticky a pozitivisticky laděné historiografie, jakkoli produkce ve své většině kvalitní, v některých částech pak vskutku objevná.

V následujících odstavcích se podrobněji zaměřím na tři z nich: na úvodní studii Bartošovu, která má ambici diskursivně ohraničit téma, v němž se další ve sborníku předkládané studie pohybují, na studii Sommerovu, která je ze všech textů sborníku nejobsáhlejší a na studii Šrajzerové o činnosti Slezské matice osvěty lidové, která je zaměření recenzenta tematicky nejbližší.

Cílem Bartošova textu „K pojmu a pojetí pohraničí v ČSR 1918–1938. Územní a národnostní principy a problémy“ je nastínit tři problémové okruhy: 1) vymezení pojmu hranice a pohraničí, 2) diskusi pohraničí vymezeného národnostně vs. územně a 3) studium obsahů pojmů národnostní, nacionalistický, vlastenecký atd., jimiž je lemována diskuse o národnostní struktuře pohraničí. Hned v úvodu je nutno podotknout, že Bartošův text zde představuje promarněnou šanci. Úvodní studie sborníku rezignuje na hlubší interdisciplinární přístup a prezentuje pouze úvahu založenou na diskusi v odborné obci českých (a částečně i německých) geografů a historiků. Navíc: studie se možná příliš soustřeďuje na prostor a problémy spojené s prostorem prvorepublikového Československa, resp. českých zemí, a to na úkor očekávané širší perspektivy. Absence tematizování klasické i soudobé sociologické nebo antropologické literatury k problému hranic je zarážející (daly by se zmínit práce Hastingse Donnana a Thomase Wilsona, Fredrika Barthe, Anthony P. Cohena, Petera Sahlinse, a další). Nejde pouze o to, že autor selhává ve svém prvním vytyčeném cíli: věnovat se „obecnější problematice vymezení pojmu hranice a pohraničí, protože různý výklad vede také k různým přesahům, nepřesnostem a omylům“ (s. 14), ale že, domnívám se, začlenění širší interdisciplinární perspektivy by mohlo pomoci najít kýžený nový pohled na historii ČSR.

To se netýká pouze oddílu věnovanému terminologickému vymezení hranic a pohraničí. Snad nejmarkantněji je nedostatečnost zvolené perspektivy patrná v části, v níž se Bartoš zamýšlí nad hranicemi státními a národnostními. Autor zde polemizuje s pracemi historiků, kteří opomíjejí promyšlet sociální identifikace prováděné

ne na principu národním, ale na ztotožňování se zemským uspořádáním. Co však tyto identifikace znamenají – ať již pro ty kteří jsou studováni nebo pro ty, kteří je studují – již rozvedeno není. Text i zde opomíjí podle mého názoru klíčovou otázku po roli jako hrála/hraje existence státní hranice pro sociální identifikaci, jakým způsobem hranice jednotlivé skupiny vytváří a buduje identitu obyvatel pohraničí. Stejně tak je neuspokojivě referován problém sociálních hranic a hranic státních/regionálních, o němž je pojednáno pouze ve vztahu prvorepublikovým censům bez dalšího analytického vhledu. Bartošův přístup i rezignace na podrobnější rozbor problému je snad nejpatrnější, když píše: „U pohraničí je sice zřejmé, že je to nějaký prostor nebo území při hranici (přihraníčí), ale jeho rozsah, zejména šířka, a přesnější charakteristika je v podstatě nemožná. My zde zůstaneme u pohraničí spojeného s hranicemi státními a vymezení politickými a soudními okresy. V tomto směru bylo v bývalém Československu nejzávažnější (...) hledisko národnostní a většinou teprve od něj se odvozovaly, mnohdy neprávem, i další pohraniční faktory politické, hospodářské, dopravní, sociální, kulturní atd.“ (s. 26)

Pokud tomu tak opravdu bylo, nestálo by za úvahu, jakým způsobem sociální identifikace vytvářely pohraničí? A pokud si pohraničí definujeme jako pás politických okresů, které leží při státních hranicích, souviselo nějak vytyčování hranic těchto okresů s identifikací jeho obyvatel? A pokud už takovéto porozumění pohraničí přijmeme, má smysl vůbec dále pohraničí problematizovat? Opravdu není pohraničí ničím specifickým, opravdu se jedná o region nebo území „jako každé jiné“?

Přínos Bartošova textu lze tak spatřovat v jeho poslední části nazvané „Problémy

výzkumu pohraničí“. Výčet témat, která autor studie nabízí k dalšímu zkoumání už leccos napoví: 1) Zaměřit další studium na politiku státní správy, územní a kulturní autonomie, diskuse ohledně zemského a župního uspořádání a vlivu těchto administrativních kroků na integrační a autonomistické tendence národnostních menšin, 2) Prozkoumání toho, „jak dalece vznik Československa prospěl nebo neprospěl jednotlivým národnostním společenstvím“ (s. 28), 3) Výzkum praktického uplatňování menšinového zákona z roku 1920 a prosazování českých nacionálních vlivů, 4) Odpoutání se od kolektivního pohledu a soustředění se spíše na jednotlivé aktéry (jednotlivce i instituce), kteří spoludefinovali charakter vztahů české politické reprezentace s příslušníky národnostních menšin, 5) Studium procesů probíhajících v prostředí menšinového politického života.

S výjimkou druhého bodu, u kterého není jasné, jak by si to autor představoval, nelze než souhlasit.

Stať Karla Sommera „Průběh a výsledek pozemkové reformy v pohraničí českých zemí“ lze považovat za tu, která je pro celý sborník klíčová. Nejde přitom pouze o to, že je co do počtu sedmdesáti potištěných stran nejrozsáhlejší, ale spolu se studii Šrajerové nabízí jeden z nejdetailejších vhledů do zvolené problematiky. Ptvorepubliková pozemková reforma patří k nejdůležitějším aktům, který umožnil a předurčil další fungování československého státu. Zároveň jí nemůžeme rozumět, aniž bychom vzali v potaz její intenci: prosazení takové podoby československé státnosti a na něm založené územní integrity, jaké odpovídalo české (československé) politické reprezentaci. O tom ostatně svědčí i vyrocené interpretační spory, které nacházíme u českých, německých a částečně i polských historiků.

Přínos Sommerovy studie je v tom, že se mu podařilo důkladně zmapovat diskusi o pozemkové reformě v českém a německém prostředí a uceleně představit její historický vývoj od prvních idejí, přes parlamentní rozpravy až po její finální realizaci v národnostně smíšených pohraničních oblastech. Autor zde přesvědčivě ukazuje, jak se české národní organizace aktivně podílely a ovlivňovaly průběh a výsledky reformy a jak se jim podařilo v této věci spolupracovat s agrární stranou. Dílčí exkursy do vybraných kauz ukazují, bohužel pouze na základě archivních materiálů, způsob konkrétního prosazování reformy.

Při čtení stati však čtenáře zahlceného výčtem lokalit, procenty ilustrující rozdělení obyvatelstva ve zkoumaných lokalitách stejně jako přidělované či nepřidělované hektary napadá, co se vlastně za těmito daty skrývá, jaké jsou (byly) osudy, příběhy a interpretace těch, jejichž aktivity mají být tímto textem reprezentovány. O čem vlastně Sommerova stať vypovídá, kromě toho, že zde nalezneme bezpochyby fundované shrnutí diskusí o pozemkové reformě? Přijmout tvrzení o „faktografické a popisné práci“ zmiňované v úvodu, jimiž je charakterizován přístup autora i jeho spoluautorů, a implicitně předpokládat, že ten, koho budou zajímat otázky recenzenta na těchto „faktech“ může dál stavět, znamená – domnívám se – neporozumění limitům epistemologického zakotvení jednotlivých teoretických přístupů.

Snad nejilustrativnější mohou své stanovisko ukázat na diskusí o činnosti Slezské matice osvěty lidové, jejíž aktivity prezentuje Olga Šrajerová. Její text nabízí fundovaný vhled do aktivit tohoto spolku, který jako jeden z neaktivnějších, rozhodně pak s největším členským zázemím v regionu a disponujícím silným politickým hlasem, patřil k hlavním propagátorům české národní

myšlenky na Těšínsku. Spolek byl založen roku 1898 pod názvem „Matice osvěty lidové pro Těšínsko“ na troskách literárně-zábavného klubu „Snaha“ založeného rovněž v Těšíně roku 1883. Příznačné pro tehdejší dobu však není pouze to, že Matice vznikla podle vzoru Sdružení osvěty lidové pro Těšínské knížectví (Towarzystwo Oświaty Ludowej dla Księstwa Cieszyńskiego), ale například i to, že předseda pročesky orientované Snahy, dr. Fischer, byl zároveň předsedou polského Towarzystwa. Po vyhlášení ČSR, to už je sídlo Matice ve Slezské Ostravě, je její název pozměněn na „Maticí osvěty lidové pro Těšínsko“ a o pět let později, roku 1923, opět pozměněný název na „Slezská matice osvěty lidové pro Těšínsko a Hlučínsko“ již zcela jasně ilustruje na propojování aktivit s dřívější Maticí opavskou. Od samotného počátku existence Matice až po ukončení její činnosti v roce 1948 se jednalo o spolek výrazně politicky orientován s úzkými vazbami na představitele státní správy (po roce 1918). Politice se v regionu, kde hlavní politickou otázkou byla po celou dobu činnosti Matice otázka národnostní, zkrátka nešlo vyhnout. K jejímu označení za nepolitický spolek (s. 153 a 171) tak patrně došlo pouze nedopatřením. Jak také jinak rozumět aktivitám, kdy vedle podpory výstavby a udržování českých mateřských a základních škol patřilo i sledování činnosti Poláků a Němců, referování o této činnosti policii nebo jiným úřadům státní správy, nátlak (jazykem archivních dokumentů „agitace“) na rodiče, aby zapisovaly děti do českých škol nebo smluvní zavazování dodavatelů služeb k tomu, aby zaměstnávali pouze Čechy? O tom všem se však z předložené studie nedozvíme vůbec, popřípadě jen letmo. Namísto toho je čtenář opět zavalen „faktografickým materiálem“ čítajícím cifry členů a místních odborů, letopočty, pro-

centa, údaje z censů a jména matičních činovníků. Fond Matice v Zemském opavském archivu, z něhož autorka čerpá však nabízí mnohem více. Nebylo by snad pro vykreslení prvorepublikových poměrů na Těšínsku a ovzduší, v němž Matice pracovala, přísnosnější uvést jakýsi historický průřez činností jednoho z místních odborů? Dějiny Matice nejsou přeci jenom její stanoviny, ale i soudní spory, které s ní vedli její členové pro nevracení půjček. A ještě jedna, závěrečná poznámka. Bez ohledu na výše uvedené recenzentovy výhrady a snad i určité teoretické míjení se s pozicí autorky, je nutno litovat toho, že se Šrajerová omezila v souladu se zadáním pouze na aktivity Matice v prvorepublikovém Československu. Obraz její činnosti by byl plastičtější, kdyby bylo pár odstavců věnováno jak situaci před rokem 1918, tak i v letech 1945–1948. Právě v těchto posledních letech její činnosti zazněly z úst jejích představitelů požadavky po rozptýlení Poláků do vnitrozemí, popř. o jejich „odsunu“ do Polska. Snad by to pomohlo aktivovat širší veřejnou debatu nejenom o činnosti národních spolků, ale i o tom, jakými významy obtěžkáváme státní hranice a kdy a za jakých podmínek se lidé žijící v pohraničí stávají Hraničáři.

Jakub Grygar

Georg G. Iggers: Dějepisectví ve 20. století. Od vědecké objektivity k postmoderní výzvě, přeložil Pavel Kolář, v rámci Knihnice Dějin a současnosti, č. 16, Nakladatelství Lidové noviny, Praha 2002

Zásluhou českého historika Pavla Koláře se nám poměrně záhy po vyjití originálu (*Historiography in the Twentieth Century: From Scientific Objectivity to the Postmodern Challenge* z roku 1997) dostává

české verze poměrně zásadního díla. Byť byla této knize již věnována pozornost jinými recenzenty, považuji na tomto místě za vhodné upozornit na jedno hledisko, z něž lze Iggersovu práci a její české vydání nahlížet.

V posledních dvou letech u nás opět nabyl na intenzitě tzv. „spor o dějiny“ (shrnut a z velké části zpřístupněn na: <http://www.dejas.cz>). V tomto sporu se bohužel vedle věcných a analyticko-kritických stanovisek objevují i pokusy o náhradu metodického myšlení jízlivou ironií, ba místy až uplatňováním mocenských praktik. České vydání Iggersova textu by snad mohlo přispět k posílení úrovně metodologické reflexe historické vědy a k tomu, že se debaty z roviny nejednou pouhých osobních půtek a poštuchů převedou k věcné diskusi a že se napříště vyjeví trapnost snah zaměňovat metodologii za politickou ideologii. Iggersův výklad může v českém prostředí posloužit jako napomenutí těm, kdo zaměňují své národně-politické stanovisko za objektivně vědecky rozpoznanou pravdu a kdo v jakémkoli – byť epistemologický či metodologický zcela zdůvodněném – relativismu spatřují prvořadě spíše politickou schválnost, než projev kritického myšlení. Není mým záměrem na tomto místě přetlumočovat Iggersovy výklady (význam školy *Annales*, Maxe Webera, nové americké historie a pod.). Chci se věnovat Iggersovu metodologickému stanovisku, jež z jeho výkladů vyplývá. Je to na jedné straně snaha (resp. kritickou analýzou uznaná nutnost) přijmout to, co vyplývá z epistemologických, noetických, metodologických a lingvistických kritik 20. století, na straně druhé ale také úsilí čelit plnému relativismu některých postmodernistů. Závěrem se pokusím načrtnout určitou možnou kritiku Iggersova pohledu, byť mi – doznávám – obecně viděno připadá jako adekvátní.

Georg G. Iggers nahlíží pozici dějepisné vědy v situaci, kdy je již přinejmenším sto let minulostí stanovisko objektivistického historicismu 19. století,¹ kdy exploze nových témat, jak říká, vyústí v nutnost přijmout závěr, že není jednéh dějin, ale jen mnoho paralelních dějin (německé heslo: *Geschichten statt Geschichte*), a kdy se ukázalo, že kritika spojená s tzv. „lingvistickým obratem“ není sice pro dějepisectví v plnosti přijatelné pro svůj příkrý relativismus, přece však je pro dějepisectví v nejednom bodě zajímavá, inspirující, inovativní a nově směřující bádání.² Oproti plnému reativismu je Iggers mínění, že *pro dějepisectví je konstitutivní vztah ke skutečnosti*. Tento postoj zaujímá mimo jiné s odkazem na francouzského historika Rogera Chartiera a s doznáním, že v něm je zřetelně zastoupena úcta k tomu, co produktivního přineslo osvícenectví (s. 20–21 a 124). Co má Iggers vztahem ke skutečnosti na mysli, lze vyčíst z jeho hodnocení „lingvistického obratu“ a z postoje k metodice Clifforda Geertze.

Postmodernistická lingvistická kritika vychází z přesvědčení, že jazyk sice vytváří skutečnost, ale nemůže skutečnost vyjadřovat (v této souvislosti mluví o neprůhlednosti jazyka). V dějepisných dílech jsou následně shledávány jen (popř. především) rétorické, narativní struktury. Dějepisectví je tak kladeno na roveň beletrii. Tím je v noetických lingvisticko-kritických teoretických úvahách stírána hranice mezi skutečností a fikcí. Georg G. Iggers patří k těm, kteří jsou ochotni přijmout mnohé, co z této

kritiky vzešlo (zejména, že není imanentní jednoty dějin, nýbrž jsou četné vůči sobě paralelní dějiny – což znamená, že v dějepisné práci jde velkou měrou o pouhé poměřování obrazu obrazem, o interpretaci interpretací; nebo že nijakému textu nenáleží jeho jednoznačný význam), přece však (a) jako konstitutivní – zde je právě zformulováno Iggersovo stanovisko – pro dějepisectví nahlíží vztah ke skutečnosti, jež předcházela vzniku dějepisného textu a existovala mimo něj. Důraz na tento vztah se pak pojí také s požadavkem ověřovat naše rozumivé konstrukce „empiricky“, tj. v dějepisectví poměřením s resistencí, kterou mohou klást pramenné stopy. S ohledem na to je kupříkladu Rogerem Chartierem upozorňováno (b), že nalezení strukturální identity mezi fiktivním vyprávěním a vypravováním dějepisným ještě nevyklučuje samu možnost dějepisného poznávání.³

Z tzv. „lingvistického obratu“ vyplynulo radikální stanovisko (Roland Barthes, Jacques Derrida), že jazyk je systém znaků, jejichž vzájemné vztahy vytvářejí mnohotvaré a nestabilní významy, a že „skutečnost“ neleží jako objektivní vně jazyka, nýbrž je stále v jazyce a jazykem konstruována (s. 113–114).⁴ Při posuzování důsledků, jež může mít lingvistický obrat pro dějepisectví (a kulturní a sociální vědy vůbec) je zapotřebí, jak ukazuje právě Georg G. Iggers,

¹ Georg G. Iggers, *Historisches Denken im 19. Jahrhundert: Überlegungen zu einer Synthese*, in: W. Küttler – J. Rüsen – E. Schulín (Hg.), *Geschichtsdiskurs*, Band 3: Die Epoche der Historisierung, Frankfurt a. M. 1997, s. 459–470.

² Georg G. Iggers, *Zur „Linguistischen Wende“ im Geschichtsdenken und in der Geschichtsschreibung*, in: *Geschichte und Gesellschaft* 21, 1995, s. 557–579.

³ Roger Chartier, *Die unvollendete Vergangenheit. Beziehungen zwischen Philosophie und Geschichte*, in: R. Chartier, *Die unvollendete Vergangenheit. Geschichte und die Macht der Weltansetzung*, Frankfurt a. M. 1992, s. 24–43. Francouzský originál in: *Philosophie et histoire*, Paris 1987, s. 115–135. Zde citováno podle německého vydání, s. 35.

⁴ Roger Chartier, *New Cultural History*, in: J. Eibach – G. Lottes (Hg.), *Kompass der Geschichtswissenschaft*, Göttingen 2002, s. 193–205, zejména s. 203.

rozlišovat nejen mezi radikálním přijetím lingvistických teorií s premisami typu Derridova, „není nic než text“, na jedné straně a pouhým užitím lingvistických metod a lingvistických pojmů v dějepiscetví na straně druhé (Iggers zastává tuto druhou variantu). Lze právě tak odlišovat, *pokračuje*, „velice radikální důsledek“, který vyvodili z lingvistické teorie někteří historikové, „když omezili historii na sémantiku, která pohlíží na společnost jako na kulturu a na kulturu jako na >sít významů<, jež se podobá literárnímu textu“, od stanoviska historiků, kteří v jazyce spatřují nástroj k uchopení sociální a kulturní skutečnosti, jež leží mimo texty (soudí Iggers, s. 115).

V dějepiscetví, mohli bychom dále sledovat a zčásti doplňovat Iggersův výklad, zabývajícím se dějinami sociálněpolitického myšlení pak obdobně nalezneme jak snahu přistupovat k jednotlivým textům (resp. užitím pojmů v nich) přímo jako k *performativním aktům* (John Pocock, Quentin Skinner), tak pohled, jenž spoléhá na dualitu a vzájemné ovlivňování *pojmosloví*, jehož pomocí lidé studované doby pojednávají společnost, v níž žijí, a motivují svá jednání, a *společensko politického systému*. Společnost by tak kupř. sice v Koselleckově pojetí nemohla bez společně užívaných pojmů existovat, nebyla by v ní určitá jednota ve směru sociálního jednání, zároveň však tyto pojmy mají svůj základ v společenském systému.⁵ Pro Iggersovo pojetí vztahu ke skutečnosti je charakteristické, že klasiky dějin pojmů a idejí (John Pocock, Quentin Skinner, Reinhart Koselleck) chválí: „Od postmoderních teorií jazyka a diskursu se odlišují tím, že pojmou text jako nástroj výměny vědomě zastávaných idejí“ (s. 119).

Obdobně se i v rámci „nové kulturní historie“ a historické antropologie objevili jak autoři, kteří se přiklánějí k radikálnějšímu vyústění „lingvistického obratu“ (Robert Darnton), tak autoři, kteří sice, motivováni Cliffordem Geertzem, odmítají „stratigrafické“ pojetí skutečnosti (ekonomická rovina podmiňuje rovinu sociální a ta podmiňuje rovinu kulturní), přece však – mj. s odvoláním na Michela Foucaulta a Pierra Bourdieu, pracují s paralelností světa představ (representací) a světa (relativně svébytných) praktik (Poger Chartier).⁶ V této věci se Iggers přiklání ke druhé variantě. Ukazuje to mimo jiné i jeho porovnávání Weberova a Geertzova pojetí skutečnosti (s. 114–117).

Iggersovo stanovisko je, jak jsem již svrchu řekl, po mém soudu v zásadě adekvátní. Těžko na základě nějakého rasantně jiného postoje konstituovat dějepisnou vědu. Přece však se nabízejí přinejmenším dvě otázky:

(1.) Co se zde *vlastně míní*, „skutečností“ a co vlastně v tom kterém případě historik klade (konstruuje) jako „předmět“ svého studie? Dějzpyt se dnes přece již zdaleka neptá jen na (a) politické události v jejich „vnitřní“ a v jejich „vnější“ stránce. Ptá se také na (b) nějaké *konfigurace praktik* či *chování* (typu demografických jevů či rodinných struktur), na (c) určitý *styl myšlení*, na (d) *odvíjení se nějaké ideje*, na (e) „základní životní zkušenosti“ (*Elementarerfahrungen*) lidí určité doby, (f) klíčové kulturní kategorie doby atd. Zároveň se při tom *táže* – s *Fernandem Braudem* řečeno – na *různé časy* či v rámci *různých časů*: v čase *konvenční události* (zde a), v čase *konjunktury* (zde kupř. b) či v rámci *dlouhého trvání* (kupř. c). Za těmito otázkami stojí poměrně velmi rozmanité koncepce skutečnosti (resp. jejích „částí“ či „vrstev“), jež předpokládají různé badatelské přístupy

⁵ Reinhardt Koselleck, *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Frankfurt a. M., 2000, s. 108.

⁶ R. Chartier, *New Cultural History...*, c.d., s. 203–205.

a také různou mírou badatelské dostupnosti. Lze kupříkladu poukázat na to, že při veškeré snaze studovat základní životní zkušenosti lidí určitého místa a doby, při snaze teoreticky konstruovat jakési „uzlové body“ těchto zkušeností, možnosti historického bádání povětšinou končí – a těžko tomu může být jinak – u *rozboru kulturních kategorií*, tj. u rozboru *nástrojů prožívání*, nikoli *prožitků samotných*. Rozmanitost toho, co je dotazováno, a tudíž i rozmanitost koncepcí skutečnosti, není – soudím – příliš zohledňována mnohými filosofickými, lingvistickými a postmodernistickými kritiky dějepisců, avšak ani dějepisnými metodologickými reflexemi.

Pokud pak např. Hans Medick konstatuje, že nemůžeme vskutku uchopit konkrétní prožitky dějinného aktéra, nýbrž že jen (re)konstruujeme síť významů kulturních kategorií, které asi měl aktér k dispozici,⁷ pak by Iggersova kritika Geertzovy metody interpretace interpretací⁸ byla vlastně příliš přítkná. Vždy jde o to prvotně uvážit, k jaké vrstvě či části skutečnosti se historik vztahuje.

(2.) Otázkou je, zda uvedený koncept historické vědy nebude ohrožen jakmile se začneme tázat, jak vlastně v historikově postupech onen vztah ke skutečnosti probíhá. Iggers v tomto bodě není zajisté nějaký objektivista. Jeho postoj by se patrně velmi přibližoval pohledu Rogera Chartiera. Při kladení těchto otázek se, jak vyplývá z Chartierova výkladu, plně ukazuje (nebo jen předpokládá – dodejme?), že za prameny se skrývá určitá sociální, kulturní či duchovní

skutečnost, jež se v pramenech projevuje jen svými „stopami“. Právě zde se začne jevit zřejmým, že dějepyspec nutně pracuje s určitou, byť mnohdy nevyslovenou, vůči pramennému bádání apriorní představou o povaze skutečnosti. A zároveň právě zde se stává zřejmým, že historiografický fakt (který se již nevyslovuje o tom, co je v pramenech *positivně* konstatováno, nýbrž např. o *sociálním vztahu* či *duchovním obsahu* určité doby) je nutně *konstruktem*, nikoli rekonstrukcí. Problémy, které zde vznikají – pokračuje dále Chartierův výklad –, byly řešeny např. v italském dějepiscově v diskusi o tzv. „indicie-paradigmatu“. V ní se objevila zejména jednak (a) otázka *určení stop* (diskursivní, ikonografické, statistické atd. povahy), které poukazují na praktiky, jež jsou konstitutivní pro každou historickou objektivaci. Jednak (b) otázka *hypotetického vytvoření* vztahu mezi *řadou reprezentací*, o něž vlastně dějepyspec běží, a *praktikami*, jež jsou externími referenty reprezentací. Chartier upozorňuje, že v okamžiku, kdy historik řeší vztahy pramenná stopa – praktika – reprezentace, odkrývá prostor, který nelze překlenout bez určité míry *spekulace* a *hypotetičnosti*. Vystává otázka *kriteria*, podle něhož lze rozhodnout, že určitá stopa odkazuje právě k určité praktice (či určité praktika, určité chování k právě určité reprezentaci, určitému obsahu myslí či pocitu, postojů a pod.). Chartier odkazuje na Carlo Ginzburga, který považuje za dostatečné, když je tento – historikem stanovený – vztah *plausibilní*, *dávající smysl* a *vysvětlitelný*. Odtud pak Chartier uzavírá, že „objektivitu“ v této rovině dějepyspec práce nutno chápat jako *vyloučení možnosti, že by negace našeho tvrzení byla stejnou měrou možná*, jako je tvrzení samo.⁹

⁷ Hans Medick, „Misionare in Ruderboot?“ Ethnologische Erkenntnisweisen als Herausforderung an die Sozialgeschichte, in: Alf Lüdtke (Hg.): *Alltagsgeschichte. Zur Rekonstruktion historischer Erfahrungen und Lebensweisen*, Frankfurt a. M. – New York 1989, s. 48–84, zejména s. 59–61.

⁸ Clifford Geertz, *Interpretace kultur*, Praha 2000, s. 13–42.

⁹ Roger Chartier, *Au bord de la falaise. L'histoire entre certitudes et inquiétude*, Paris 1998, s. 247–251.

Iggersovo stanovisko, blízké Chartierovu, by tak bylo nemalou měrou podobné koncepci *adekvátního rozumní Maxe Webera*. Přes veškerou důslednou kritičnost, kterou Iggers i Chartier při formulaci svých názorů vykazují, je namísto však otázka, zda založení historické vědy definicí jako vědy vztahující se ke skutečnosti není pouhým – pravda nutným – *výchozím axiomem*? Ostatně na takovýchto axiomech je založena takřka každá humanitní věda.

Jan Horský

Helen P. Fryová: Čítanka židovsko-křesťanského dialogu, Kalich-Vyšehrad, Praha 2003

Kniha Helen Fryové se objevuje na našem knižním trhu v české verzi necelých deset let po svém původním vydání ve Velké Británii. Jde o tematický sborník původních či již publikovaných příspěvků řady známých i méně známých osobností křesťanské i židovské náboženské orientace. K jeho tematickému zaměření lze říci, že v rámci teologické literatury tohoto druhu jde o téměř ojedinělý počín.¹ Pohled do historie křesťansko-židovského dialogu nám ostatně ukazuje, že rozhovor o stěžejních otázkách vlastní víry Židů a křesťanů se začal seriozně rozvíjet teprve po druhé světové válce.

Sborník se skládá z několika tematických částí zahrnujících všechny podstatné, ale rovněž problematické otázky, které si navzájem kladou členové obou monoteistických společenství. Povaha vzájemných křesťanských a židovských výpovědí a hod-

nocení je velmi otevřená s kultivovaným přístupem v naslouchání partnerovi v dialogu, jehož obsahem je odlišné židovské a křesťanské pojetí spásy, vykoupení, vzkříšení mrtvých i rozdílnost ve čtení a interpretaci biblických posvátných textů. Bezesporu klíčovým námětem je také společné uvažování o důsledcích antisemitismu a holocaustu. Texty procházejí napříč teologickým spektrem a zahrnují ortodoxní, reformní i liberální stanoviska judaismu a křesťanství. Jednotlivá témata mají pochopitelně také různý důraz na probíranou otázku a nestejně obsáhlý je i rozsah diskutovaného textu. V Čítance jsou rovněž uvedena některá oficiální stanoviska světových církví. Přílohu českého vydání doplňuje pozoruhodný text židovského prohlášení o křesťanství Dabru emet, pocházející od mezidominační skupiny židovských intelektuálů a Prohlášení synodu ČCE. Na konci každého jednotlivého oddílu knihy je uváděna doporučená literatura. Bezesporu nikoliv náhodou je na několika místech textu zmiňován zápas Jáakoba² s „neznámým“, jako symbol hlubokého vnitřního boje provádějícího cestu životem snad každého poctivě uvažujícího věřícího člověka. Společně vedený dialog přináší i jiná důležitá poznání včetně toho základního, že být Stvořitel promlouvá k lidem v různých jazycích, kulturních formách a tradicích, přesto každý jednotlivý člověk má být vnímán jako obraz Boží.

Soubor textů v jedné z prvních kapitol se zabývá možnou souvislostí mezi po staletí uplatňovanými církevními námitkami a výtkami vůči Židům a vývojem světského antisemitismu a zkoumá též vazby mezi těmito postoji a událostmi šoa. Helen Fryová sice upozorňuje na to, že holocaust dialog mezi židy a křesťany nezahájil, protože existoval

¹ roce 1999 vyšla kniha *Dialog křesťanů a Židů*, vydaná v nakladatelství Vyšehrad Společnosti křesťanů a Židů u nás. Zánroově rozmanitý sborník uvádí řadu článků, studií, reflexí a polemik významných představitelů křesťansko-židovského dialogu u nás i v zahraničí.

² Genesis, 32:25-30

v omezené míře již dříve³, byl však impulsem k dalekosáhlým změnám v křesťanském vztahu k židovství. Jak je známo z minulosti, byly dějiny židovského soužití s křesťanskou společností i velmi dramatické a místy se vyznačovaly tvrdým pronásledováním a útlakem. Probíhala sice také období relativního klidu a bezkonfliktního soužití, jako např. ve středověkém Španělsku nebo Itálii nebo i u nás⁴, ale bohužel propukaly i negativní jevy ze strany militantních stoupenců křesťanství. Vytvářela se protižidovská legislativa, vyskytovaly se násilné konverze a křesty, udržovaly se mýty o rituální vraždě i vznášela obvinění z bohovraždy.

V kapitole o antisemitismu či antijudaismu, kde početní převahu v diskusí mají křesťanští teologové, polemizuje emeritní profesor hebrejských a židovských dějin na Harvardské univerzitě v USA Yerushalmi s křesťanskou teoložkou Ruetherovou o jejím tvrzení, že antisemitismus je odvrácenou stranou christologie. Profesor nepopírá vliv středověkého antijudaismu na antisemitismus současný, pochybuje však o tom, že moderní antisemitismus je pouze metamorfovaný středověký křesťanský antisemitismus. Naopak zdůrazňuje, že i když do jisté míry protižidovské křesťanské učení skutečně ovlivnilo sekulární antisemitismus, církev sama nikdy genocidu neobhajovala. Šoa je podle něj „důsledkem veskrze moderního, novopohanského státu“.

Přestože otázka převažujícího křesťanského mlčení během genocidy Židů za druhé světové války vyvolala určitou diskusi, kapitola zabývající se tématem šoa se soustředila na problém teologický. Je proto pochopitelné, že většina textů v Čítance o holocaustu

pochází od židovských autorů. Vrchní rabín spojených hebrejských kongregací Společenství národů Sacks společně se židovským teologem Fackenheimem, který přežil holocaust a dnes žije v Izraeli, jsou zajedno v tom, že je důležité přežít jako lid boží. Oproti tomu židovský filosof a znalec Talmudu Berkovits se chápe jóbovského tématu. Jedním ze způsobů, jak vysvětlit, proč spravedlivý národ stihlo nevysvětlitelné utrpení, je identifikace s Jóbem. Přesto si uvědomuje, že mezi jóbovou situací a šoa je hluboký rozdíl. Podle canterburského profesora Cohna-Sherboka naopak strašlivé utrpení a umírání v šoa nutně vedou k víře v posmrtný život. Spravedliví trpící pro posvěcení Božího jména jsou po smrti ospravedlněni. Další reflexí je názor profesora náboženství z USA Rubensteina, který je patrně nejradikálnější teologickou odpovědí na šoa. Podle tohoto názoru po Osvětimi Bůh tradičního judaismu zemřel. Odpověď na toto radikální tvrzení dává ortodoxní rabín z anglického Oxfordu Solomon. Věřící, že judaismus má zdroje k tomu, aby se bez dramatických změn zabýval holocaustem, zdůrazňuje, že utrpení vždycky patřilo k životu a holocaust sám o sobě nezpochybňuje víru v Boha. Ze strany křesťanských teologů je holocaust otřesnou událostí taktéž i pro křesťanství. Plynou z něj vážná ponaučení, která je třeba začlenit do křesťanské historie a teologie, především jak přiznat teologický prostor trvající existenci judaismu. Z křesťanských denominací postoupila v tomto směru nejvíce katolická církev.⁵

Další kapitola Čítanky se věnuje patrně nejcitlivějšímu tématu v křesťansko-židovském dialogu, jímž bezesporu je křesťanská misie. Po dlouhá staletí učila církev, že křesťanství jako skutečný dědic biblických

³ Mezinárodní rada křesťanů a Židů byla založena v roce 1942 ve Velké Británii

⁴ T. Pěkný, *Historie Židů v Čechách a na Moravě*, 1993, P. Johnson, *Dějiny Židů*, 1990

⁵ Nostra Aetate, 28. října 1965

zaslíbení židovství nahradilo. Židé byli pro své odmítání Krista považováni za slepé a nevědomé, docházelo k vynuceným konverzím, násilným křtům a pronásledování. Skutečnost, že Židé nepřijali křesťanství, je pro mnohé křesťany dodnes těžko pochopitelná. Z křesťanů, kteří se zapojili do dialogu někteří soudí, např. canterburský biskup Carey, že křesťané a Židé by měli doložit pravost svých vlastních tradic a v otevřenosti a lásce dovolit, aby pravda vyšla najevo. Jiní, jako např. anglikánský teolog Braybrooke se naopak domnívají, že by se misie měla soustředit na lidi nevěřící, nebo na ty, kteří od víry odpadli. Oddíl textů knihy zaměřený na téma křesťanských misí zahrnuje rovněž židovské pojetí misie tlumočené Bayfieldem, představeným reformovaných synagog v Anglii. Židovská misie je založena na svědectví. Judaismus přijímá konvertity, ale aktivně je nevyhledává. Jinými slovy, židovské vyvolení a poslání se zakládá na věrnosti Smlouvě a Tóře. Člověk se nemusí stát Židem, aby „měl podíl na příštím světě“.⁶ Zajímavé je, že jedním z nejradikálněji vyjádřených příspěvků ke křesťanské misii uvedeným v této kapitole je výrok židovské feministické teoložky: „Hitler se snažil vyhladit všechny Židy, zdá se, že křesťanští misionáři usilují o totéž“. Měníci se přístup k misii a konverzi Židů se projevuje v postojích jednotlivých církevních představitelů a křesťanských uskupení různých denominací. Stanovisko jak na pluralitu názorů reaguje pravoslavná církev, uvádí závěrečná část tohoto oddílu knihy.

Další kapitoly rozpracovávají diskuzní formou teologické odlišnosti v pojetí obou náboženství, jako je křesťanské a židovské chápání spásy, vykoupení, hří-

chu, oběti a co pro obě společenství představuje postava historického Ježíše. Z paralelní polemiky obou stran vyplývá, že Židé a křesťané sdílejí společnou naději na vykoupení lidstva. Shodují se v tom, že osobní spásy lze dosáhnout zde a nyní, ale plnost spásy teprve celý svět čeká. Dlužno však říci, že křesťané a Židé často užívají stejnou terminologii, věroučný obsah je však odlišný. Myšlenka oběti, hříchu a pokání je obsažena v samém jádru židovství a křesťanství. V obou tradicích oběť představuje symbol i skutečnou realitu spojení člověka s Bohem, umožňující pokání a obnovující znovu vztah s Bohem. Kulticky a rituálně se však tyto tradice výrazně odlišují podobně jako je tomu u dalších zmiňovaných témat. Také Mesiáš se si obě společenství představují odlišně. Židovští teologové převážně nepocitují obtíž pochopit židovského Ježíše, přijmout jej za velkého židovského proroka, ale odmítají Krista křesťanské víry. Poslední ukázka tohoto tematického oddílu knihy ze známého díla Franze Rosenzweiga Hvězda vykoupení, je doporučována těm, kteří se chtějí vážněji zabývat křesťansko-židovským dialogem. Všem výše zmiňovaným tématům předchází text zabývající se fenoménem izraelské země.

V prvním úryvku klade rabín z USA Kushner důraz na emocionální pouta mezi židovstvem a jeho zemí zatímco jeho spoluúčastník v dialogu, ortodoxní Žid z Izraele Greenberg racionálně zdůrazňuje historické ztotožnění Židů se zemí a dovozuje, že židovský stát je pro přežití Židů nezbytný. Je také útočištěm pro Židy, kteří jsou v jiných zemích pronásledováni. Z teologického hlediska zaslíbil Bůh podle hebrejských Písem tuto zemi Abrahamovi. Naděje na návrat do ní byla vždy součástí hebrejských modelů, tužeb, přání i racionálního myšlení. Pro křesťany je tato země svatá, neboť se

⁶ *Slovník křesťansko-židovského dialogu*, Praha: Oikúmené, 1994

zde narodil a zemřel Ježíš. Jeruzalém je místo posvěcené tajemstvím spásy, které se v něm odehrálo a je především symbolem transcendentní a duchovní reality. Pozdní uznání židovského státu Vatikánem v prosinci 1993, jehož oddalování však nebylo motivováno teologicky, ale politicky, je pro Židy významným rozhodnutím a spatřují v něm rovněž nápravu dlouhotrvající historické a teologické deformace.

K charakteristice některých závažnějších kapitol Čítanky židovsko-křesťanského dialogu je třeba ještě zmínit osobnosti, jejichž plodný přínos křesťansko-židovskému dialogu je něčím více než vzácným projevem otevřenosti lidského ducha na poli lidské vzájemnosti a důvěty. Takovým příkladem je dialog o spásě, který spolu vedli ortodoxní Žid Pinchas Lapide a novozákonní badatel a katolický teolog Karl Rahner. Jejich rozhovor nepostrádající oboustranně britkost intelektu i niternou teologickou erudici vyjadřuje vzájemnou hlubokou úctu k náboženské tradici druhého i porozumění tomu, proč je druhý partner dialogu jiný. Podobnou noblesu ducha předvádí rozhovor Pinchase Lapida s evangelickým novozákonníkem Ulrichem Luzem.

Čítanka křesťansko-židovského dialogu pestrou paletou témat včetně feministického diskursu mezi křesťankami a židovkami, splňuje záměr, který si editorka předsevzala. Lze ocenit i dobrou kvalitu českého překladu doplněného o přílohu nových teologických dokumentů. Knihu lze doporučit nejenom úzkému okruhu odborníků, ale také širší čtenářské veřejnosti se zájmem o tuto náročnou a velmi závažnou tematiku, která přesahuje teologický rámec své působnosti v současném globalizovaném světě. Škoda, že pro větší přehlednost neobsahuje publikace jmenný a tematický rejstřík, který by usnadnil snazší orientaci v textu.

Jana Doležalová

Jean-Marc Charlot: Pour une théorie de la littérature mineure, Gallimard, Paris 1998

Jak již název – *Za teorii menšinové literatury* – napovídá, hlavním inspiračním zdrojem Charlotovy pozoruhodné monografie je Deleuzova a Guattariho koncepce „menšinové literatury“, kterou prezentují ve své knize o Kafkovi. Zároveň je však třeba říci, že Charlot tomuto východisku dává zcela nový rozměr, díky němuž jeho práce náleží daleko spíše do oblasti sociologie literatury, neboť ona „menšinosť“, která byla původně u Deleuze a Guattariho emblémem určitého vztahu spisovatele a jeho řeči (a v důsledku toho byl „menšinovým“ autorem nejen Kafka, ale třeba také Céline), u něj vyznačuje daleko spíše určitou tematickou stránku zkoumaného materiálu. Nejedná se tedy o žádnou teorii literární produkce (v tom smyslu, v jakém tento pojem razil Pierre Machérey), ani o zkoumání silových vztahů v rámci „literárního pole“ (o jaké se pokoušel Pierre Bourdieu), nýbrž – podle autorových vlastních slov – o „mapování některých dílčích rysů menšinové literatury“ (s. 28). Pokud autor mluví o „dílčích rysech“, je tomu tak zejména proto, že ambicí této monografie není prezentovat nějakou obecnou teorii, ale exemplifikovat předkládané hypotézy na konkrétních případech.

Není překvapivé, že první kapitola celé knihy je věnována dílu Marguerite Durasové, do něž menšinosť neprolíná v podobě geografické příslušnosti autorky, ale v podobě jistých tematických prvků jejích románů. Nejsymptomatictější z nich je podle autora zcela specifický vztah, který Durasová ve svých textech nastoluje mezi figurou a pozadím: takto například v románu *Vicekonzul* mytická postava kalkatské žebračky „přerůstá svou vlastní rovinu“ (s. 72),

přestává vystupovat jako jasně vymezená a ohraničená entita a začíná fungovat jako „uzlový bod, ve kterém země a člověk, krajina a postava, figura a pozadí tvoří nedílnou jednotu“ (tamt.). Tato neohraničenost je dána zejména žebraččiným sociálním postavením – nepříslušností k tomu, co Charlot nazývá „teritorialitou“ společenství – i mezním stavem její tělesnosti (těhotenství). Již z této analýzy je patrné, jakým směrem se Charlotovo uvažování o menšinovosti ubírá: přestože otázka mezi „menšinovým“ subjektem a „většinovou“ řečí zde samozřejmě vstupuje do hry (Charlot v tomto ohledu zmiňuje zejména pozdní Derridovy texty, věnované problému řeči a identity – např. *Le monolinguisme de l'autre*), ona *littérature mineure* je podle něj především určitým sociálním faktem. Je nutno ocenit především skutečnost, že autor je poměrně slušně obeznámen i s oním teoretickým proudem, který se rozšířil zejména v anglosaské oblasti a který bývá označován jako *post-colonial studies*. Mezi jmény uváděnými v bibliografii se objevuje kupříkladu Gayatri Spivak, Edward Said nebo dokonce Homi Bhabha, tedy právě ti teoretici, kteří zkoumání „menšinovosti“ jakožto sociálního konstruktů vznikajícího na straně dominantního, „většinového“ diskursu dodali mimořádnou důraznost (Said postupuje tímto způsobem například ve své monumentální práci o orientalismu).

Stejnou schopnost neuzavírat se výhradně do kontextu francouzské teorie a francouzské literatury potom autor projevuje i v další kapitole, věnované Toni Morrisonové, tedy autorce, která francouzsky sice vycházela, ale žádná důkladnější studie – alespoň pokud je mi známo – jejím knihám ve Francii věnována nebyla. O tom, že dílo této spisovatelky, držitelky Nobelovy ceny za literaturu, velmi pozoruhodným způso-

bem rezonuje s texty zmiňované Marguerite Durasové, může být jen sotva pochyb, a Charlot neopomene tuto rezonanci náležitě vyzdvihnout: táž „nomádská“ neohraničenost postav, daná jejich nezakotveností, nestabilitou a nepříslušností k pevným strukturám sociálního systému, táž sounáležitost postavy a prostředí, v němž se pohybují a které přestává fungovat jako pozadí, na němž by dotyčné postavy vystupovaly jako figury. Tento motiv má ostatně, jak se zdá, v americké literatuře svou tradici: Melvillův oceán, který v *Bílé velrybě* ani zdaleka nepředstavuje neutrální prostředí, nýbrž stává se – máme-li použít Deleuzovy metafory – „vnitřkem vnějšku“ (viz G. Deleuze, *Foucault*, Praha, Herrmann a synové 1996, s. 175), místem, kde se lidská subjektivita, ztracená v jeho nekonečnosti, neustále střetává s ne-lidskými silami (reprezentovanými Moby Dickem), se možná nese ve znamení téže „deteritorializace“ (výraz je opět Deleuzův); dalším příkladem by do zajista byla Twainova Mississippi. U Morrisonové je však důsledkem destabilizace pevných hranic mezi postavou a prostředím i něco jiného, něco, co již nepatří do oblasti tematické, ale co postihuje textualitu jejích textů jako takovou: jde o specifickou formu fragmentace, o důraz na něco, co Charlot označuje jako „*petites histoires*“ (s. 146), tedy „malé příběhy“ (v tomto výrazu cítíme nepochybně také ozvěnu oné „malé historie“, jak ji známe z Ginzburgových, ale třeba i Foucaultových knih). Na rozdíl od slavných „románů-řek“ (Šolochovův *Tichý Don*, Du Gardovi *Thibaultové* či Rollandův *Jan Kryštof*) přestávají být prózy Toni Morrisonové jednolitým tokem a stávají se daleko spíše meandrovitým prolínáním a prolétáním drobných, partikulárních příběhů, vyjádřených poezií i prózou a střetávajících se mimo jednoznačně determinovatelná pra-

vidla. A také zde – stejně jako u Durasové – se rozvolnění pevných struktur promítá i do pozoruhodné reflexe onoho mezního stavu ženského těla, jakým je těhotenství (zejména v románu *Beloved*) a do fyziologické deteritorializace, s níž se setkáváme v románu *Nejmodřejší oči*. Příběh afroamerického děvčátka, toužícího po modrých očích, ostatně nepatří jen do oblasti fikce – Charlot jej uvádí do pozoruhodné souvislosti s pracemi Franze Fannona o psychózách způsobených koloniální indoktrinací (černošské děti píšící slohové práce o tom, že by se o prázdninách rády proháněly po loukách, majíce *zvrůžovělé tváře*).

Třetí kapitolu, věnovanou maghrebským básníkům, vzhledem k rozměrům této recenze i své nekompetentnosti v dané oblasti nemohu referovat. Předcházející zmínky o Durasové a Morrisonové jsou ostatně samy o sobě dost výmluvné, pokud jde o způsob, jakým Charlot chápe pojem „menšinovosti“. Bylo již řečeno, že od původního, deleuzovského vymezení daného pojmu odbočuje především tím, že zdůrazňuje (v návaznosti na teoretiky postkolonialismu) jeho sociální a diskursivní dimenzi. V tomto smyslu je možné mluvit o „menšinovém sociálním poli“ (s. 221), v němž je strukturace sil dána nikoli sama ze sebe, ale na základě vztahu k poli většinovému, tedy k tomu, co Foucault označoval jako dominantní diskurs. Menšinový diskurs je fantasmatem diskursu většinového (znamená snad Saidova teze o orientalismu jakožto konstrukt vytoženém západním myšlením něco jiného?). Už jen skutečnost, že autor zde používá slovo fantasma, tedy psychoanalytický termín, by nás ovšem měla přesvědčit o tom, že subjekty, které k tomuto poli náleží – tedy ty subjekty, které Gayatri Spivak označuje jako subjektu „subalterní“ – by byly zbaveny hlasu. Jistě, dominantní diskurs automaticky směřuje

k umlčování diskursů subalterních – postcolonial studies i poststrukturalistická filosofie posledních třiceti let nás o tom dostatečně poučily. Na druhou stranu však nelze popřít, že v situacích, v nichž „menšinový“ spisovatel svůj hlas nalezne, se může situace obrátit. Náhle je to menšinový diskurs, který – prostřednictvím těch svých rysů, které zde byly krátce zmíněny: fragmentace, destabilizace dominantních struktur – vnáší neklid a zmatek do diskursu dominantního. Stává se tak zřídka. Charlotova kniha je však výmluvným dokladem toho, že takový hlas (kterým, jak jsme viděli, nemusí nutně promlouvat někdo, kdo je příslušníkem menšiny: příklad Durasové je v tomto ohledu velmi výmluvný), jakkoli může být slabý, nemusí postrádat důraznost.

Josef Fulka

Židovská menšina v Československu ve dvacátých letech,
(editorky B. Soukupová a M. Zahradníková), Židovské muzeum, Praha 2003

Sborník obsahuje zkrácené a poznámkovým aparátem doplněné texty cyklu přednášek, které uspořádalo vzdělávací a kulturní centrum Židovského muzea v letech 2002 a 2003. Knížka vyšla s finanční podporou Ministerstva školství ČR. Další cyklus přednášek postihne židovskou problematiku v Československu ve 30. letech 20. století a texty by měly být rovněž publikovány. Editorkám se tak podaří závažná věc: Zachytit dost kompletně důležité prvky sociálních pozic, vztahů s většinovou společností i některých vzorů chování významné menšiny v celém období existence meziválečného Československa, mimořádně kultivované a úspěšné menšiny, právě proto však i dlouho nenáviděné, jejíž soužití

s většinou populací bylo stále obtížné i v demokratickém státě.

Po úvodu A. Míškové, která stručně shrnula sociální pozice Židů v meziválečném Československu, zpracovala analogické téma obsírněji R. Čermáková pro první léta nové republiky zvláště z hlediska podílu židovské menšiny na obyvatelstvu a jeho právního postavení v novém státě. Shodně s dosavadní literaturou autorka konstatuje, že Židé byli v ČSR rovnoprávní a jejich pozice byla vcelku lepší než v okolních státech.

Dvě tematicky na sebe navazující studie publikuje B. Soukupová. Obě se týkají antisemitismu 20. let a autorka uvažuje nad na první (i druhý) pohled zajímavou otázkou, zda antisemitismus tvořil relativně stabilní prvek české národní identity, tj. relativně stálých vlastností českého etnika i v době první republiky, přičemž téma specifikuje pro období počátků státu (1918–1920) a pro dvacátá léta. Pro bezprostředně poválečné období konstatuje B. Soukupová ústup antisemitismu jednak pod vlivem státní politiky a prezidenta, ale i relativně příznivé hospodářské situace českého obyvatelstva a jeho nadšení ze získání samostatnosti – nebylo třeba hledat viníky porážky jako v okolních státech – a řady dalších okolností, i vlivem realistické politiky loajálních politických stran, které chápaly, že projevy antisemitismu by oslabovaly pozici nového státu ve veřejnosti a politických kruzích západní Evropy a USA. I k německví se hlásící Židé byli zároveň k novému státu loajální.

Ve studii o dvacátých letech se autorka zabývá antisemitismem vytvářeným a využívaným politickými stranami v boji o moc a přízeň voličů. Antisemitické byly malé strany, kdežto parlamentní reprezentace využívala antisemitismu jen v nacionálně vypjatých situacích. Shrnmeli autorčin výklad, vychází z něj v podstatě, že i antise-

mitské směry vycházely z českých nacionálních stanovisek – údajně neloyalita Židů, stejně jako Němců, ke v podstatě českému státu, z veřejnosti vnukané představy, že český národ nemá v republice dostatečně významné postavení – což znamenalo v zásadě odpor k právům menšin obecně, a z konzervatismu, který využíval i zřejmě dost populárního stereotypu „malého českého člověka“. Programový antisemitismus 20. let navazoval podle autorky na „zlatou éru“ českého (*a zřejmě i rakouského – pozrn. referenta*) antisemitismu z konce 19. a začátkem 20. století. Zdá se však, že ve 20. letech – stejně jako předtím i potom – existoval pravděpodobně ve většině českého etnika hlubší než nacionální antisemitismus: v základě založený katolickým středověkým křesťanským antisemitismem, na nějž v 19. století navázal hospodářsky-konkurenční antisemitismus horních a zvláště středních vrstev (opět poznámka referenta).

Sborník pak pokračuje stejně zajímavou studií K. Čapkové o židovském nacionalismu v meziválečných českých zemích. Autorka sleduje dva hlavní židovsko-nacionalistické směry – sionismus zvláště v západní části republiky a konzervativní ortodoxní židovství, které reflektovalo životní situaci početného židovského obyvatelstva východní části Slovenska a zvláště Podkarpatské Rusi – konstatuje však, že sionismus měl v českých zemích velmi umírněný ráz a v základě se omezoval na snahu regenerovat kulturní svébytnost Židů.

M. Zahradníková se pak zabývá postoji českožidovských asimilantů a sionistů k Palestině. Zatímco českožidovští asimilanti dospěli během 20. let ke snášlivému postoji ke stěhování středoevropských Židů do Palestiny a uznávání vlastního rozhodnutí jednotlivců, zda se tam chtějí, nebo nechť stěhovat, sionisté přijali vytvoření

židovského státu s nadšením, ale mnoho se jich tam nestěhovalo a začali se postupně chovat tolerantně k asimilantům, kteří chtěli zůstat v Evropě.

J. Kružíková se pak zabývá ortodoxně-židovskými náboženskými obcemi v Československu. Uznává, že ortodoxní židovství postupně ztrácelo význam a vliv stejně jako náboženství vůbec, ale zároveň tvrdí, že tím, že se většina československých Židů stále hlásila k židovskému náboženství, prokazovala snahu udržovat specifický židovský styl života. Text studie však naznačuje, že v tomto případě šlo zřejmě hlavně o konzervativní vzdělaneckou elitu, zčásti s příklonem k německví, která chtěla udržet ortodoxní (a zároveň možná i německo-nacionální) tradici. Počet tradičních náboženských obcí však i podle autorky už od 70. let 19. století klesal, do roku 1938 asi na třetinu. To zřejmě souviselo s běžným celkovým úpadkem náboženské víry v už konstituované industriální společnosti (*poznámka referenta*).

O slovenských Židech v novém státě pak v krátkém článku píše P. Selner. Jeho vznik přijali slovenští Židé skepticky, ale postupně zaujali loajální postoje. Z textu článku se zdá vyplývat, že na rozdíl od západní části republiky se na Slovensku často udržoval nejen abstraktní negativní postoj k Židům jako skupině vcelku, ale i hrubý násilnický antisemitismus projevovaný i vůči jednotlivcům a motivovaný národnostně proti Židům jako maďarofilům, ale ještě i katolicko-nábožensky.

Sborník uzavírá studie B. Soukupové o vztahu Židů (i židů podle víry) k T. G. Masarykovi a naopak T. G. Masaryka k nim. Byl to právě Masaryk, který se v nové republice významně zasazoval o integraci židovské populace do moderní společnosti a mezi Židy (i židy) byl vážen mimo jiné i pro své postoje v době hilsneriády.

Většina studií sborníku se zabývá mezikupinovými postoji, vztahy, případně ideologiemi a je zaměřena hlavně na soužití a konflikty, a jen z menší části kulturou samotné židovské menšiny, která se zřejmě s postupující adaptací menšiny k většinové společnosti měnila už od konce 18. století. Nedá se však chtít všechno najednou.

Na konci sborníku je zařazena obrazová příloha z dobového tisku a vyznění, že studie musely být z důvodu omezených finančních prostředků zkráceny. Ukazuje to u nás dost obvyklý osud odborných publikací, mezi nimiž však sborník jasně patří mezi nadprůměrné – není naplněn častým historiografickým popisným povídáním o všem možném; o něco tam jde: hutně napsané a promyšleně koncipované sledování závažných společenských – v podstatě sociokulturních – jevů, které přispívá nejen k poznání sociálních i politických poměrů v první republice, ale i sociálního vývoje obecně.

Jiří Matějček

Roland Barthes: Mytologie, Dokořán (přeložil Josef Fulka, autorem doslovu a výboru je Petr A. Bílek), Praha 2004

Mytologie, poprvé publikované v roce 1957, se řadí mezi nejvýznačnější texty Barthesovy rané tvorby. První část knihy tvoří řada krátkých esejů, v nichž autor reflektuje některé soudobé každodenní jevy – *mýty* příznačné pro moderní masovou, konzumní společnost ve Francii (wrestling, astrologie, politická fotografie, strategie časopisů a reklamy). Druhá část publikace – *Mýtus dnes* je teoretickým zpracováním předchozích úvah. Autor zde předkládá obecný základní sémiologický rozbor kulturních jevů této společnosti, snaží se postihnout principy novodobého mýtu

a plně odhalit mechanismy, které ho ustavují.

Barthes v jednotlivých textech o dobových aspektech moderní společnosti svěží a poutavou formou analyzuje například ikonografii vína a hranolek, které tvoří základní znak „francouzskosti“, nebo to, jak na naše vědomí působí třeba reklama na prací prášky. Autor se však snaží jít ještě dál, proniknout k tomu, jak je mýtus utvářen. A tak až neobyčejně jasně a přesně ve svých textech odhaluje mystifikační strategie této kultury, když kriticky a cíleně útočí na maloburžoazii a její ideologizující rétoriku.

Přestože se nechával ve svých úvahách inspirovat jevy, které byly aktuální ve své době (jednotlivé články psal v rozmezí let 1954–1956 pro stránky francouzského časopisu *Les lettres nouvelles*), pozorujeme, že variace těchto mýtu působí i dnes, v naší současné společnosti.

Barthesův přístup k fenoménu moderního mýtu, inspirovaný četbou Saussura, byl ve své době skutečně revoluční. Pomocí strukturální analýzy prohlédá tento mýtus a odhaluje jeho zákonitosti. Barthes si je však dobře vědom i negativních stránek takového počínání: tím, že dekonstruuje mýtus se bezděky vyděluje ze skupiny konzumentů mýtů, tedy ze společnosti, jež ho obklopuje. Naléhavost a nutnost tohoto úkolu však svébytným způsobem vyjadřuje ve druhé, teoretické části knihy (*Mýtus dnes*).

Autor vychází z toho, že mýtus je určitou *promluvou*, systémem komunikace, sdělením. Mýtem tak může být vše. Mýtus se totiž nedefinuje předmětem svého sdělení (tzn. že nemůže být nějakým pojmem nebo ideou), ale svou *formou*, způsobem artikulace (fotografie, novinový článek, plakát).

Z hlediska sémiologie Barthes definuje

mýtus jako sekundární sémiologický systém. Primární systém tvoří saussurovské schéma *označující (akustický obraz), označované (koncept) a znak (korelace obou členů)*. Co je v tomto primárním systému znakem, se pak v sekundárním systému stává *označujícím (formou)*. Třetí člen mýtu Barthes nazývá *signifikací*. Sám mýtus je pak jakýmsi metajazykem, v němž vypovídáme o tom prvním.

Funkce mýtu je dvojí: označuje a dává na vědomí (voják černé pleti používá francouzský vojenský pozdrav, vede k pochopení a cosi *vnucuje* (francouzský imperialismus) s neoddiskutovatelnou plaností. V uvedeném příkladu tedy mýtus zastírá skutečnost, že je černoušek pouze zneužíván.

Označující v mýtu má dvojí povahu: je zároveň smyslem i formou. Jakožto *smysl* má vlastní hodnotu, je součástí nějakého příběhu (existuje zde již určitá signifikace). A právě tohoto již kompletního smyslu se zmocňuje mýtus, aby z něj učinil prázdnou formu: zbavuje obsah (příběh) jeho původního smyslu, skutečnost je redukována na *gesto*, bohatost příběhu mizí zůstává z něj jen strnulý obraz. Takto vyprázdněné formy mýtus dále využívá: přebírá ji, neboť si žádá novou signifikaci, která by ji zaplnila. Skrze *koncept* je do mýtu vložen celý nový příběh (salutující černoch je náhle vsazen do souvislosti světa: do dějin Francie, francouzského kolonialismu a do jejích současných problémů). Vidíme, že koncept je vždy nějak *při-způsoben*: mýtus do něj vkládá jisté poznání skutečnosti. Konceptu se nabízí neomezené množství označujících. Jednotlivým prvkem, který propůjčuje konceptu soudržnost, je jeho *funkce*. Mýtický koncept není stálý: může se vytvářet, střídat, skládat, rozpadat. Mýtus je dějinný a právě dějiny jej mohou zase snadno potlačit.

Autor zdůrazňuje, že mýtus nic neskrývá: první dva členy mýtu (označující a označované) jsou dokonale zjevné. Úlohou mýtu je *deformovat*, nikoli nechat zmizet, zrušit skutečnost. Vztah, který spojuje koncept mýtu se smyslem, je právě vztahem deformace: „...mýtus je promluva uktadená a navracená. Ovšem promluva, která je vrácená, není úplně stejná jako ta, jež byla zcizena: při vrácení nebyla umístěna na stejné místo.“

Kupříkladu vše, co je jiné je redukováno na stejné (proces s Dominicím, dokumenty o exotických zemích). Jinakost se soudí vždy pouze jako analogie, které se dostaly na scesti. Lze si vypomoci i jinou figurou – exotikou: jiný se stává čistým předmětem, podívanou nebo kašpárkem.

Jiná možná rétorika mýtu se ukazuje například v astrologických předpovědích: Pohyby hvězd se řídí rytmem pracovního týdne. Rubrika typu *Zaměstnání* poskytuje rady a předpovědi týkající se pěti dnů strávených v práci. Rubrika *Doma* se týká všech domácích záležitostí a horoskop ve sloupečku označeném jako *Duše* vyplňuje zbytek týdne: čas po pracovní době, víkendové avantýry. A na dotek štěstěny se můžeme těšit jednou až dvakrát do týdne. Všechny sféry horoskopu jsou dokonale oddělené, není mezi nimi žádná spojitost.

Tento svět hvězdy daleko více popisují než předvídají. Předpovědi jsou navíc dokonale vyvážené: po nepříznivých událostech následují stejně významné události příznivé. Moderní astrologie je tak v posledku čistým zrcadlem existující reality.

Hlavním principem mýtu je *naturalizace*: mýtus přeměňuje dějiny na přirozenost, naturalizuje dějinný koncept: vše vypadá, jako by obraz *přirozeně* vyvolával koncept (jako by označující zakládalo označované). Mýtus má bezprostřední účinek. Četba mýtu se vyčerpává jediným okamžikem. Je

prožíván jako nevinná promluva: ne proto, že jeho intence jsou skryté, ale proto, že jsou naturalizované. A co je od přirozenosti, to je neměnné.

Například mýtus „literární dovolené“ spočívá v tom, že ukazuje spisovatele také jako lidi, kteří si běžně berou *dovolenou*. „Přirozenost“, v níž jsou umělci takto zvětšováni, slouží ve skutečnosti k jisté kontradikci: výjimečnost spisovatele je o to větší, že během své dovolené nepřestává produkovat. A ten, kdo nedělá skutečně vůbec nic, to přiznává jako avantgardní výdobytek, který si může dovolit jen výjimečně – právě o dovolené – a jen silný duch. Mýtus nám tak ukazuje, jak je „přirozené“, že spisovatel píše neustále a za všech okolností: chorobnost plození slov se zcela přirozeně vydává za samu *podstatu* spisovatele.

Nejlepší zbraní proti mýtu je podle Barthes to, že jej budeme samy mytizovat. V tomto místě odkazuje například na Flaubertův román *Bouvard a Pécuchet*, v němž romanopisec demystifikuje novodobou buržoazní společnost. Podobným směrem se dále ubírá i Barthes, když poválečnou společnost definuje jako společnost buržoazní. Užité formy buržoazie – sportovní buržoazní kultura (tisk, film, justice, ceremonie...) – neustále přikrášluje skutečnost buržoazní ideologií o vztazích člověka a světa. Základem ideologického zneužití je implikace představy *přirozenosti* a *věčnosti*. A čím více buržoazní třída šíří své představy, tím více se tyto představy naturalizují. Mýtus v buržoazní společnosti Barthes označuje jako depolitizovanou promluvu: Mýtus depolitizuje, protože naturalizuje. Vztah lidí k mýtu je vztah užitný: lidé depolitizují podle svých potřeb.

Mýtus vzniká tam, kde se vytratil dějinný charakter věcí: věci ztrácejí vzpomínku na to, jak byly vyrobeny. Zcela nemytická je tedy pouze taková řeč, která je bytostně spjatá

momentem tvořivosti, je řečí člověka – výrobce. Takovou řečí je i řeč *revoluční*, plně politická. Ryzí politika je aktem tvorby, aktem revolty.

V té míře, v níž levice *není* revolucí, kdy se revoluce mění na levici (kdy bude zakrývat své jméno, produkovat nevinný metajazyk a deformovat se na „přirozenost“), bude mýtus v rámci levice existovat (stalinský mýtus). Mýtus v rámci levice nicméně autor řadí mezi mýty *slabé*: levicový mýtus se nezmocňuje mnoha věcí a nikdy nepostihuje každodenní život (není navázaný na spotřební způsob života). Mimo to je pouze přfležitostný a je chudý – v tom smyslu, že není schopen se rozmnožovat (redukuje se na litanii).

Mýtus v rámci pravice je nebezpečnější, Barthes jej přiřazuje k mýtům silným. Zmocňuje se totiž všeho – justice, morálky, estetiky, věcí, které se vážou s privátní sférou literatury, vizuálního umění. Utlačovatel (zde má Barthes na mysli pravici) má výhradní právo metajazyka. Utlačovaný má naproti tomu k dispozici jen promluvu svého osvobození. Mýtus v rámci pravice

podle autora uchovává svět, levice jej tvoří, proměňuje.

Nejspíš si budeme klást otázku, nakolik je autorova analýza „buržoazního mýtu“ v současné době ještě nosná a nakolik se autor nechal strhnout politickou motivovaností. Připomeňme, že v pozadí raného Barthesa stojí silný vliv marxistické filosofie a poválečný vzestup levicového hnutí. Ať si tuto otázku zodpovíme jakkoli, jisté je, že právě směr a zacílení jeho badatelského zájmu, totiž pokus o aplikaci sémiologického přístupu (zde je patrná jeho inspirace Saussurem) na konkrétní kulturní fenomény, dělají z *Mytologií* mimořádné dílo své doby. V samotné Barthesově tvorbě pak tato práce již naznačuje určitý přechod mezi marxisticky orientovaným teoretickým přístupem (*Nulový stupeň rukopisu*) a sémiologickou analýzou, které se bude věnovat později (*Základy sémiologie*). Texty najdou odezvu v mnoha vědeckých oborech, ať už jde o teorii kultury, psychologii, sociologie, politologii, nebo třeba oblast gender studies.

Jana Kratěnová

Anotace

Časopisy:

American Anthropologist – Vol. 106, No. 1 (2004)

Current Anthropology – Vol. 45, No. 1 (2004)

Anthropological Quarterly – Vol. 77, No. 1 (2004)

Tomlinson, Matt: Ritual, Risk and Danger: Chain Prayers in Fiji. – In: American Anthropologist – Vol. 106, No. 1 (2004), s. 6–16.

Autor se zabývá řetězovými modlitbami „masu sema“ na Fiji, které omezují vliv negativních sil a zemřelých předků na každodenní život těch, kteří je praktikují. Dvojsmyslný jazyk užívaný při těchto obranných rituálech zvyšuje vnímání rizika, kterému účastníci čelí, a zároveň je nutí provádět tyto rituály znovu v budoucnosti.

Jackson, John, L.: An Ethnographic Filmflam: Giving Gifts, Doing Research, and Videotaping the Native Subject/Object. – In: American Anthropologist – Vol. 106, No. 1 (2004), s. 32–42.

Jak používání digitální videotechniky při práci v terénu otevírá empirický a teoretický prostor pro přehodnocování vztahu mezi antropologem a respondentem.

Bowen, John, R.: Does French Islam Have Borders? Dilemmas of Domestication in a Global Religious Field. – In: American Anthropologist – Vol. 106, No. 1 (2004), s. 43–55.

Autor se zabývá otázkou muslimů žijících ve Francii, kteří se na jedné straně snaží zůstat součástí globální muslimské komunity a na straně druhé uspokojit požadavky francouzské společnosti na přispůsobení se politickým a kulturním normám.

Creed, Gerald, W.: Constituted through Conflict: Images of Community (and Nation) in Bulgarian Rural Ritual. – In: American Anthropologist – Vol. 106, No. 1 (2004), s. 56–70.

Analýza bulharského vesnického rituálu, který je prováděn v zimě a jehož posláním je porazit zlo s přínést štěstí. Zatímco rituál jasně posiluje sociální solidaritu, reprezentuje také lokální představu komunity, ve které je základním stavebním prvkem konflikt – jak mezietnický tak i uvnitř etnika.

Saul, Mahir: Money in Colonial Transition: Cowries and Francs in West Africa. – In: American Anthropologist – Vol. 106, No. 1 (2004), s. 71–84.

Snaha o změnu peněžního systému v západní Africe nabrzením dosavadního platidla, kterým byly kauri mušle, bankovkami.

Pickering, Kathleen: Decolonizing Time Regimes: Lakota Conceptions of Work, Economy, and Society. – In: American Anthropologist – Vol. 106, No. 1 (2004), s. 85–97.

Koncepce práce a ekonomie u indiánské rezervaci Pine River. Ve společnosti Lakotů, kteří zde žijí, stále dominuje úkolová práce nad práci řízenou časem, a to i přes dlouhý proces implementace státní politiky v této oblasti.

Clifford, James: Looking Several Ways: Anthropology and Native Heritage in Alaska. – In: Current Anthropology – Vol. 45, No. 1 (2004), s. 5–30.

Autor se zabývá možnostmi antropologického výzkumu na Aljašce, vztahy mezi výzkumníkem a místními obyvateli, možnostmi a omezeními práce s dědictvím původních obyvatel.

Ballinger, Pamela: „Authentic Hybrids“ in the Balkan Borderlands. – In: Current Anthropology – Vol. 45, No. 1 (2004), s. 31–60.

Otázka identity a „smíšené“ identity v západní pohraniční oblasti země bývalé Jugoslávie.

Holtzman, Jon: The Local in the Local: Models of Time and Space in Samburu District, Northern Kenya. – In: *Current Anthropology* – Vol. 45, No. 1 (2004), s. 61–84.

Pojetí času a prostoru v oblasti Samburu v Keni. Výzkum transformace geografických modelů u pastevců Samburu. Řeší otázku, co jsou původní představy a co bylo jako původní označeno antropology.

Besnier, Niko: Practicing Modernity at the Second-Hand Marketplace in Nuku'alofa, Tonga. – In: *Anthropological Quarterly* – Vol. 77, No. 1 (2004), s. 7–45.

Autor analyzuje dění na tržišti v hlavním městě souostroví Tonga, kde místní obyvatelé prodávají předměty, které jim poslali příbuzní žijící v diaspoře. Přestože prodej věcí je proti jejich tradičnímu přesvědčení, umožňuje jim otevřeně demonstrovat konzumní způsob života, který je připisován elitám.

Perry, Donna, L.: Muslim Child Disciples, Global Civil Society, and Children's Rights in Senegal: The Discourses of Strategic Structuralism. – In: *Anthropological Quarterly* – Vol. 77, No. 1 (2004), s. 47–86.

Srovnání pohledu farmářů Wolof žijících v Senegalu na dětskou práci a zebření a obhájci práv dítěte.

Reed-Danahay, Deborah: Tristes Paysans: Bourdieu's Early Ethnography in Béarn and Kabylia. – In: *Anthropological Quarterly* – Vol. 77, No. 1 (2004), s. 87–106.

Analýza etnografického výzkumu, který provedl Pierre Bourdieu v 50. a 60. letech ve svémrodném kraji Béarn a v Alžírsku.

Feldman, Jeffrey, D.: The Jewish Roots and Routes of Anthropology. – In:

Anthropological Quarterly – Vol. 77, No. 1 (2004), s. 107–125.

Existuje v antropologii židovská otázka? Mnoho amerických antropologů pochází z židovských rodin, ale jen velmi málo z nich se věnuje či věnuje židovské problematice.

Petra Jeřábková

Knihy:

Zbyněk Zeman: Edvard Beneš, Politický životopis, Mladá fronta, Praha 2000

Autor většinu svého akademického působení žil v Anglii, měl přístup k britským archivům a tak líčí Benešovu politickou kariéru ne z obvyklého českého pohledu, ale hlavně z tamního, ostrovního. Oceňuje víc jeho zásluhy o vytvoření státu – i když i tam podotkne že Beneš „byl mladý a protřelý [říkali mu „lišáček“], ale v některých ohledech neobvykle důvěřivý, až naivní“ (36) – než jeho pozdější dvojí selhání: v období mnichovanství a vlastních iluzí o pokrokovosti a mírumilovnosti Stalinova Sovětského svazu. Zeman pečlivě doloží časné a celoživotní Benešovy předsudky o nezbytnosti socialismu, o tom, že svět jde doleva a že je třeba zmenšit počet politických stran. Líčí jeho nedůstojné námluvy v Moskvě za války a neprozřetelné ústupky Gottwaldovi a KSČ. „Podle Beneše ... převod německého majetku do rukou státu se prý stane signálem k dalekosáhlé socializaci.“ (212) Zeman zřejmě nesouhlasí s Benešovým požadavkem, „aby se vypořádání s kolaboranty událo vlastně bez soudu.“ (224) Vytýká mu, že „vůbec neuvážil důsledky uranové smlouvy s Moskvou.“ (276) Zeman závěrem soudí, že Beneš zůstal prezidentem příliš dlouho ve světě, jemuž už nerozuměl. (312 a 276). Je dobré číst tak věcný, střídavý, ale zásadně britsky liberální a demokratický přehled Benešovy cesty od nezbytných zásluh o stvoření státu k jeho trapnému zašantování do sovětského imperia.

Petr Hrubý

Zdeněk Vojtíšek: *Encyklopedie náboženských směrů v České republice*, Portál, Praha 2004

*Autor se nové náboženské scéně v ČR věnuje systematicky a na vysoké odborné úrovni. Česká veřejnost jej zná jednak jako autora úspěšné knihy *Netradiční náboženství u nás* (VSP a Gaudeamus, Hradec Králové 1999), jednak jako významného reprezentanta Společnosti pro studium sekt a nových náboženských směrů a šéfredaktora časopisu *Dingin*. Encyklopedie náboženských směrů v České republice je mimořádně přehledná a srozumitelná. Autor zachycuje především ty náboženské a duchovní skupiny, které jsou v obecném povědomí méně známé a abstrahuje od popisu tradičních církví. Řazení encyklopedických hesel však respektuje návaznosti nových náboženských hnutí na křesťanství, judaismus, islám, dále pak na esoterické, indické a čínské duchovní tradice. V každém heslu je respektována opakující se struktura o náboženském hnutí či skupině, tedy uvedení základní informace, stručné historie u nás i ve světě, podstaty nauky, podoby života členů, popřípadě sympatizantů a vůdčích osobností. Za pozornost stojí též následná kritická diskuse. Bývá uvedena kontaktní adresa konkrétního náboženského hnutí či skupiny a odkazy na nejzávažnější literaturu. Kniha Zdeňka Vojtíška je přínosná a opravdu by neměla chybět v příruční knihovně odborníků angažovaných v humanitních a sociálních oborech (jmenovitě religionistů, teologů, historiků, psychologů, psychiatrů). Může být i zdrojem validních informací pro novináře a učitele. Srozumitelnost textu ji činí dostupnou i pro zvědavé laiky.*

Helena Haškovcová

Robert Conquest: *Reflections on a Ravaged Century*, W. W. Norton, New York 2000

Autor začal své působení v Anglii jako básník, ale brzy proslul jako důkladný, zasvěcený a prozíravý pozorovatel sovětské masové vražedné kolektivizace pldy i Stalinových bromadných vražd Leninových soudruhů v cirkusově organizovaných procesech. Teď žije a působí v Kalifornii na Hooverově ústavu. Hlavním tématem této knihy o „zpusťoseném století“ je úsudek, že „hlavní zodpovědnost za pohrony století není tolik v problémech jako v jejich řešení, ne v neosobních silách, ale v lidech, kteří měli určité myšlenky, a v důsledcích jejich následných aktivit.“ (IX) Varuje před pochybeným názorem, že antikomunismus se vlastně podobá komunismu (140) a zdůrazňuje, že „lidství bylo zbarharšičeno a pošlapáno darebáčkými ideologiemi.“ (XI) „Naším problémem,“ říká, „nebyly tolik bludné abstraktní myšlenky jako jejich extrémní, nekontrolovaná a citová nálož.“ (XII) Podle Roberta Conquesta šlo o boj z vražednými utkvělými myšlenkami, s posedlostí. (XIII) Po tomto úvodu, z něhož jsme ocitovali autorův záměr, následují v knize výborně doložené doklady o zvrácenosti a nelidskosti mnoha předpokladů vadných ideologií a jejich neblabého působení v celém století, plném nelidských hrůz. Je to zásadní a důležitá analýza pochybených ideologických postojů, které dosud straší v mnoha blavách.

Petr Hrubý

**Autoři studií, materiálů,
dokumentů, výzkumných zpráv
a diskuse:**

**Miroslav Hroch, PhDr., DrSc,
PhDr h.c., Prof.**

Historik obecných dějin, specializuje se na evropské komparativní dějiny období raného novověku (do 1848, dříve se zaměřením na problematiku války a obchodu v 17. století, nyní národotvorné procesy v Evropě). Působí na Fakultě humanitních studií Univerzity Karlovy v Praze.

Spojení: hroch.miroslav@quick.cz

Marek Skovajsa, Mgr., M.A.

Politolog, sociolog. Specializuje se na problémy politické kultury, ekonomické kultury, politické teorie, občanské společnosti, neziskového sektoru a nadací. Působí na Fakultě humanitních studií Univerzity Karlovy Praze a v Sociologickém ústavu AV ČR (Jilská 1, 110 00 Praha 1).

Spojení: skovajsa@soc.cas.cz

Jakub Marek

Student 3. ročníku bakalářského studijního programu Fakulty humanitních studií Univerzity Karlovy v Praze.

Spojení: jakub.marek@mail.fhs.cuni.cz

Petra Jeřábková, Mgr.

Doktorandka oboru sociokulturní antropologie, FHS UK v Praze. Orientuje se na studium tradičních sociálních institucí a jejich transformace. V současné době se zaměřuje především na problematiku integrace mimoevropských přistěhovalců v České republice. Zaměstnavatel: GET-ICON INSTITUTE, Multicultural Education Reform, PHARE projekt (Štěpánská 18, Praha 1).

Spojení: sky465@lycos.com

Václav Cílek, RNDr., CSc.

Geolog, ekolog. Působí (m.j.) na Fakultě humanitních studií Univerzity Karlovy v Praze.

Spojení: 7633@mail.fhs.cuni.cz

Jana Thomayerová

Studentka 3. ročníku bakalářského studia Fakulty humanitních studií v Praze.

Spojení: 6845@mail.fhs.cuni.cz

**Stanislav Komárek, RNDr.,
Prof.**

Biolog, zoolog, filozof. Působí na Fakultě humanitních studií Univerzity Karlovy.

Spojení: 6461@mail.fhs.cuni.cz

Jan Kašpar, Mgr.

Výkonný redaktor revue Lidé města a lektor. Působí na Fakultě humanitních studií Univerzity Karlovy.

Spojení: jan.kaspar@fhs.cuni.cz

Horský Jan, PhDr., PhD.

Historik, specializuje se na noetickou reflexi historických věd, historickou demografií a dějiny rodiny, dějiny přírodních věd a dějiny raného novověku. Působí na Fakultě humanitních studií Univerzity Karlovy v Praze.

Spojení: honzahorsky@seznam.cz

Jaroslav Novotný, Mgr.

Asistent v oboru filozofie na Fakultě humanitních studií v Praze, doktorské studium filosofie na FF UK; zaměření na ontologii, hermeneutiku, fenomenologii – Heidegger, Hegel, Gadamer, Arendtová aj.

Spojení: novotny@mail.fhs.cuni.cz



Sociologický časopis Czech Sociological Review

Recenzovaný oborový vědecký časopis
vydávaný Sociologickým ústavem Akademie věd ČR

Periodikum je určeno především všem zájemcům o problémy současné české společnosti, vědeckým pracovníkům, učitelům, studentům, novinářům a další odborné veřejnosti. Vychází šestkrát ročně (4x česky, 2x anglicky).

Jednotlivá čísla přinášejí čtenářům:

- _ *stati zabývající se otázkami teoretické sociologie*
- _ *stati o transformaci středovýchodní Evropy*
- _ *články z příbuzných oborů (sociální politika, politická sociologie, demografie, regionální rozvoj, gender apod.)*
- _ *informace ze sociologických výzkumů*
- _ *překlady zajímavých textů*
- _ *přehledové stati*
- _ *metodologické články*
- _ *studentské práce*
- _ *recenze, anotace, informace o dění v sociologické obci, zprávy z konferencí a další zajímavosti*

Vybrané články a podrobnější informace naleznete na internetu:
<http://www.soc.cas.cz>

Předplatné a objednávky vyřizuje:

Sociologický časopis/Czech Sociological Review - redakce,
Jilská 1, 110 00 Praha 1, tel.: 222 22 1761, fax: 22118 3250
e-mail: sreview@soc.cas.cz

Stalo se:

Historical anthropology 2004

V dňoch 22. Februára až 27. Februára 2004 sa už po trináctý raz uskutočnila vedecká konferencia s názvom *Historical anthropology 2004* v Blagoevgrade v Bulharsku. Tento rok sa niesla v znamení témy „*Súkromné a verejné v regióne balkán a centrálna Európa*“. Uskutočnila sa pod vedením Prof. Karla Kaser (University of Graz) a komunikačným jazykom bola angličtina. Konferenciu spoluorganizovali *University of Graz (Department of Southeast European History)* z Rakúska, *University of Blagoevgrad (International Seminar for Balkanistic Research and Specialisations)* z Bulharska a *IFF Viena (Institute for Interdisciplinary Studies at Austrian Universities)* z Rakúska. Po finančnej stránke konferenciu zabezpečovala Univerzita v Grazi. Program konferencie pozostával z prednášok učiteľov, exkurzie do Tešova a Banská a vystúpení študentov. Z učiteľov vystúpili prvý deň (pondelok 23. Február 2004): Prof. Karl Kaser s príspevkom *Historical Anthropology – an introduction*. Vo svojej prednáške sa zaoberal Historickou antropológiou. V prvej časti načrtol je význam a využitie v európskom prostredí, konkrétnejšie v dimenziách strednej a juhovýchodnej Európy. Ďalej rozobral jej metodologické pozadie v širšom zmysle. V druhej časti sa už venoval konkrétnym teoretickým problémom a základným pojmom, a to všetko s ohľadom na kultúrny priestor, v ktorom sa nachádzame. Ďalej vystúpila Dr. Krassimira Daskalova s *Privacy and the Public in the Balkan and the Central Europe*. Jej prednáška sa týkala postavenia žien v 19. storočí, v období procesu národného sebauvedomovania a boja za nezávislé a samostatné

Bulharsko. Špeciálne sa zamerala na obraz žien učiteľiek, ktoré pôsobili na stredných a základných školách na vtedajšom území Bulharska. Zaoberala sa dualizmom ich osobného a verejného života, antagonizmom matka-učiteľka a celkovým dopadom ich pôsobenia na formovanie spoločnosti a národa. A nakoniec prišiel Prof. Michael Mitterauer s príspevkom *Religion and Intimacy*. Prvá časť jeho prednášky sa týkala ego-dokumentov všeobecne – čo sú vlastne ego-dokumenty, ktoré tvoria základ historicko-antropologického bádania. Ďalej sa zamýšľal nad významom slov verejný (rôzne druhy „verejnosti“), intímny, individuálny a súkromný, ktoré sa niekedy používajú ako synonymá, majú však svoje významové odchýlky. Druhá časť bola ukážkou práce s materiálom (ego-dokumentami), v tomto prípade autobiografiami, či presnejšie časťami, v ktorých sa píše o náboženstve a rôznych formách modlitieb a spovedí (ako vyjadrenia intímnej časti viery). Autor predstavil autobiografie ľudí vyznávajúcich 5 rôznych foriem kresťanstva: puritán, metodista, luterán, katolík a ortodoxný. Zároveň sa snažil o porovnanie foriem modlitby ako prejavov vnútorného náboženského života a ich spojenie so širším spoločenským pozadím.

Na záver prvého dňa, ako prvá zo študentov prezentovala svoj príspevok ku konferencii Sigfrid Matulík IFF Viena (Rakúsko). Jej vystúpenie spočívalo v prezentácii filmu *Die Klavierspielerin* (The Piano Teacher), v jeho interpretácii a v hľadaní verejného a intímneho v ňom. Film bol natočený podľa autobiografickej novely Elfrede Jelnik režisérom Michaelom Haneke v rokoch 2000/2001.

Nasledujúci deň (23. Február 2004) v utorok sa konala exkurzia do obce Tešovo, do ktorej vďaka svojej odrezanosti od hlavných cestných ťahov ešte nepreni-

kol v plnej miere turizmus. Na večer sme sa presunuli do obce Bansko, ktorá bola dejiskom predchádzajúcich ročníkov Historickej antropológie. Bansko je naopak vynikajúcim príkladom turistického strediska. Na účastníkov konferencie tu čakalo príjemné posedenie s pohostením, folklórny program a slávnostné predávanie diplomov o účasti na konferencii.

Ďalší deň konferencie (24. Február 2004) v stredu, ako prvá vystúpila v dopoludňajšom bloku **Denisa Krasteva** zo Sofijskej univerzity (Bulharsko) s prácou *Bulgarian Orthodox Church and Homilies for Women*. Jej príspevok sa týkal dopadu cirkve na súkromný život. Venovala sa v ňom existencií homilii pre ženy. Tie jednoduchou formou cez príbehy vysvetľujú ako sa má správať pravý kresťan. Tieto homílie mali veľký vplyv na súkromný život bulharských žien v 18-tom storočí. Za ňou nasledoval **Alexander Stoykov** z Velikotarnovskej univerzity (Bulharsko) s príspevkom *Inheritance of the Contemplation*. Jeho téma je spojená výskumom súkromného a verejného z pohľadu vnímania ortodoxných maličieb. To je odlišné od vnímania západného maliarstva. Rozjímanie je tu jediná možnosť ako správne pochopiť zmysel byzantského maliarstva. Je to nadzmyslový kontakt medzi človekom a bohom. Po ňom vystúpil so svojím príspevkom **Angel Apostolov** z Inštitútu sociologie v Bulharskej akadémii vied (Bulharsko). Jeho názov bol *Politization of Public Life during the Formation Process of the Bulgarian Nation*. Vo svojom projekte sa venoval výskumu, ako verejný život, ktorý sa v Bulharsku objavil v 19-tom storočí, ovplyvnil bulharské národné charakteristiky. Zameril sa na úlohu vzdelávacieho systému ako hlavného homogenizačného faktora pre prerod ethnika v národ. Rola vzdelania nie je len dať vzdelanie masám, ale aj inštitualizovať a inter-

pretovať národné symboly. **Vanya Ivanova** zo Sofijskej univerzity (Bulharsko) vystúpila s príspevkom *The Oral History – the Link In-between (Research in Process)*. Jej prezentácia bola založená na výskume uskutočnenom počas výmenného projektu „Balkan Youth for Tolerance“. Program bol zameraný na hľadanie kompromisu medzi ľudskými a menšinovými právami na Balkáne. Hlavnými témami semináru boli hľadanie definície minority, otázky menšinových práv na Balkáne a pohľadom EU na ochranu ľudských práv. Ako posledná vystúpila v dopoludňajšom bloku **Fadila Selimovič-Preljevič** zo Sarajevskej Univerzity (Bosna a Hercegovina) so svojou prezentáciou *Teaching at School as a Public Activity: Problems and Aims/Objectives*. Vo svojom príspevku popisuje rolu učiteľa ako predstaviteľa verejnej inštitúcie počas kurzu nemeckého jazyka pre študentov z Kosova. V ňom sa okrem výučby nemeckého jazyka snažila o implementáciu ľudských práv do občajového práva cez pochopenie a porozumenie kultúry nemecky hovoriacich krajín. Po prestavke ako prvá vystúpila **Madalina Ionescu** zo Bukureštskej univerzity (Rumunsko) Prezentovala tu svoju prácu nazvanú *Urban Public Space in XIXth Century*. Druhá polovica 19-teho storočia bola obdobím rozkvetu klasickej literatúry. V tomto období tvorili spisovatelia ako Mihai Eminescu, Ion Crenga, Ioan Slavici a Ion Luca Caragiale. Zároveň to bolo obdobie rozmachu miest. Autorka popisuje ako títo autori vnímali život v meste, jeho verejnú i súkromnú bytie.

S príspevkom *Research of Stereotypes on Gender Roles in Privacy and Public* následne vystúpila **Milica Stanojevič** z Belehradskej univerzity (Republika Srbsko a Čierna Hora). Vo svojom príspevku sa zamerala hlavne sexuálne stereotypy týkajúce sa žien. Súčasťou jej vystúpenia bol aj „brain-

storming“, keď sme aj my, jej posluchači, hľadali stereotypy v našej kultúre a porovnávali ich so stereotypmi z ostatných kultúr. Za ňou nasledoval **Dejan Cirič** taktiež z Belehradskej univerzity (Republika Srbsko a Čierna Hora) s príspevkom *Expression of Mutual Dependence through the Public Performance (Tito's visit in Pirot in 1965)*. Príspevok podrobne popisuje krátku návštevu Josipa Broz Tita v mestecku Pirot počas 60-tych rokov 20-teho storočia. Prezentuje tu, ako sa prejavil kult jeho osobnosti vo výzdobe mesta, programe jeho návštevy, v správaní privítacieho výboru ako aj v správaní obyčajných ľudí. Po tomto príspevku nasledovala prezentácia študentky **Yuko Kambara** momentálne pôsobiacej na Univerzite Jana Amosa Komenského v Bratislave (Slovenská republika). Je príspevok niesol názov *The Diversity of Memory between Public and Private: About the Memory of Czechoslovakia Separation*. Autorka vychádza z toho, že osobné spomienky ľudí na rozdelenie Československa v roku 1993 sú odlišné od toho, čo prezentuje verejná pamäť, teda médiá. A zároveň, že je rozdiel vo vnímaní rozpadu republiky medzi Čechmi a Slovákmi. Na záver dňa vystúpil so svojím príspevkom **Andrej Mentel** taktiež z Bratislavskej univerzity momentálne pôsobiaci na univerzite v Grazi. Vo svojom príspevku *Intimacy in Austrian Ethnographical Monographs. Outline of an „Ethnography of Ethnography“* prezentoval projekt a ciele svojho budúceho výskumu. V ňom sa chce pokúsiť o znovu prehodnotenie výsledkov výskumov, ktoré sa konali v Rakúsku v medzivojnovom období. Vychádza pritom z prepokladu, že každý etnológ, či už vedome alebo nevedome vnáša do svojej práce určité nánosy subjektívnosti. Autor sa chce pokúsiť tieto nánosy odstrániť a tak dospieť k objektívnej pravde.

Nasledujúci deň (štvrtok 26. Február 2004) bol venovaný prezentáciám študentov z Rakúska. S príspevkom *Biographical and Autobiographical Research between Intimacy and Public* vystúpili **Maria Freithofnig** a **Lubica Herzanová** z IFF Vienna (Rakúsko). Vo svojom vystúpení prezentujú rozdielne pozadie autobiografií a to na príklade dvoch miest – Viedeň a Bratislava. Miest líšiacich sa svojou históriou, sociálnymi a politickými podmienkami tradíciou a.i. Autobiografiu tu predstavujú ako prechod od sféry verejnej do sféry osobnej. Doobeda ešte stihli predniesť svoj spoločný príspevok **Waltraud Rauchtwarter** a **Oliver Haag** z IFF Vienna (Rakúsko) s názvom *Privacy/Intimacy and the Public in University Area*. Prezentovali v ňom históriu vývoja univerzít z pohľadu vývoja priestoru, kde prebiehala výučba. Od miest, ktoré zároveň slúžili ako miesto na bývanie, cez univerzity ako reprezentatívne miesta štátu až po súčasné univerzity 20-teho storočia. Súčasťou ich prezentácie bol aj workshop, kde študenti hľadali súkromné a verejné priamo v budove univerzity, kde sa seminár konal. Po obedňajšej prestávke nasledovalo spoločné vystúpenie študentov z Univerzity v Grazi (Rakúsko): **Christine Hacker**, **Mathias Hammer**, **Andreas Knaus**, **Günter Kohmaier**, **Peter Roserger** a **Doris Wiesmeier**. Ich spoločné vystúpenie nieslo názov *Privacy and Sexuality – Interviews and Interpretation*. Študenti z Grazu vo svojom vystúpení prezentovali výpovede informátorov týkajúce sa ich intímneho a sexuálneho života. A následne sa pokúsili o ich interpretáciu.

Posledný deň konferencie (piatok 27. február 2004) sa jej účastníci zúčastnili exkurzie po meste Blagoevgrad, kde sa zamerali hlavne na kostoly a bývalú mešitu, na pamätníky a monumenty a na priestor pre mladých – na miesta flirtovania. Po

exkurzii Prof. Karl Kaser zhrnul a zhodnotil konferenci.

Celkovo možno hodnotiť konferenciu ako úspešnú, čoho dokladom bude aj zborník *Intímne a verejné svety na Balkáne*. Editorami budú **Dončo Georgiev** a **Milena Angeľova**. Zborník by mal vyjsť v roku 2005 vo vydavateľstve Juhozápadnej univerzity.

Ljuboslav Kudláček, Marek Jakobek

Svátek vyhlášení nezávislosti Běloruské lidové republiky

Nejvýznamnějším oficiálním setkáním Bělorusů, kteří žijí v České republice, je oslava vyhlášení nezávislé Běloruské lidové republiky. K této události došlo konkrétně 25. března roku 1918. Oslavy jsou především setkáním lidí, které spojuje sdílená vzpomínka na tuto událost, která upomíná na nenaplněné, ale velké sny, které Bělorusové o své samostatnosti měli a dodnes mají. Vzhledem k tomu, že k podobným setkáním dochází od konce 90. let 20. století, mají oslavy již své zaběhnuté schéma. Tento rok oslavy připadly na sobotu 27. března a začáte k byl stanoven na 12 hodin do Zrcadlové kaple v Klementinu, která je místem, kde každoročně probíhá oficiální část. Písni „Magutny Boža“ (Všemocný Bože), která představuje jednu ze dvou neoficiálních běloruských hymen, byl program zahájen. Byl složen z projevů hostů a prokládán čtením dopisů, které poslaly blízké organizace jak přímo z Běloruska, tak především organizace běloruských emigrantů, které působí po celém světě. Pravděpodobně nejvýznamnějším hostem v letošním roce byla „prezidentka“ Běloruské národní rady Yvónka Survilla¹. Dalšími

byly hosté z Běloruska: spisovatelé Vladzimerz Arlov, Jaugen Muraška, Valentina Aksak, kteří předčítali ze svých děl. Nakonec hosté z komunit emigrantů v Austrálii, Belgii a Rakouska. Český element a jeho spojení s Běloruskem představovala v tomto programu Františka Sokolová, která četla své překlady básní Larisy Genjusz.

Konec programu v Zrcadlové kapli tvořila druhá z písni (My vyjdzem ščilnymi radami), které Bělorusové považují za „svou“. Nezbytnou výzdobou kaple byla vlajka Běloruska, která však má zcela jinou podobu než oficiální, tedy ta, která se používá v Lukašenkově Bělorusku. Je tvořena třemi stejně širokými vodorovnými pruhy. Mezi dvěma bílými pruhy je jeden červený. Tyto dvě barvy jsou považovány za obecně slovanské a jejich uspořádání pochází právě z období, kdy bylo vyhlášeno nezávislé Bělorusko. Druhou částí, která má rovněž spíše oficiální ráz, je připomenutí si „běloruského“ humanisty, lékaře a překladatele Bible do národního jazyka Franciska Hěorhije Skaryny². Jeho pamětní deska se rovněž nachází v areálu Klementina. Tato velmi uznávaný muž (po něm se jmenuje spolek, který sdružuje Bělorusy, žijící v České republice – Skaryna) žil v Praze v první polovině 16. století a k němu se „zdejší“ Bělorusové vztahují jako k jednou z nejdůležitějších historických pojítek mezi Čechy a Bělorusy. Třetí část oslav představuje návštěva Olšanských hřbitovů, kde jsou pohřbeni někteří z významných politiků i kulturních osobností, které žili v meziválečném Československu. Právě Masarykova republika byla centrem především politické emigrace Bělorusů. Proto je na Olšanských hřbitovech pochován první prezident BNR

¹ Současné sídlo rady BNR je v Otawě v Kanadě. Ale její členové jsou rozptýleni po celém světě. V České republice dnes žije 5 jejích členů.

² Tzv. Ruskou bibli přeložil a vydal Skaryna mezi lety 1517–1519

Pjotr Antonovič Krečevski. Poslední a nejvíce neformální část oslav se odehrává v restauraci, je to místo, kde dochází k osobním setkáním, pronášejí se přípitky, zpívá se. Všechny popsané části oslav jsou z hlediska různých lidí, různě důležité. Asi nejvíce navštěvovaná (bylo zde kolem 70 lidí) je právě úvodní pasáž v Zrcadlové kapli. Zde přichází očekávají především setkání s významnými osobnostmi, které jsou známé v celém Bělorusku. V tomto roce to byla již zmíněná Yvonna Survilla a také spisovatel Vladimír Arlov. Kromě toho, že si je přítomní přišli především vyslechnout a vidět je „na vlastní oči“, je to také příležitost třeba se s nimi vyfotografovat nebo si nechat podepsat knížku a vlastně tak s nimi do jisté míry navázat osobní vztah nebo se svým způsobem „vrátit“ do Běloruska.

Méně lidí navštěvuje Olšanské hřbitovy, které dobře znají a vrací se až do restaurace na poslední díl oslav.

Kdo jsou lidé, kteří navštěvují tuto akci Bělorusů? Nejsou to zdaleka jen političtí uprchlíci nebo členové spolku Skaryna (který celou akci pořádá), ale rovněž v Čechách pracující Bělorusové s pracovním povolením, studenti, pracovníci Radio Free Europe. Je pravdou, že převažují muži a obyvatelé Prahy nebo jejího bližšího okolí. Lidé ze vzdálenějších míst jsou omezeni finančně, jiní se prostě společného života neúčastní. Zdá se, že setkání, jehož základní rovinou je samotná oslava důležitého svátku, má také další důvody, které souvisí s životem v cizí zemi a také s pozicí menšiny. Jedním z takto podmíněných důvodů může být možnost uvědomění si, že Bělorusové v pro ně „cizím“ prostředí České republiky nejsou sami. Jsou alespoň v tento den nepochybně existující a nezávislou skupinou lidí, kteří mají společné zkušenosti, vzpomínky a něco je spojuje. A to jak na úrovni osobní, tak národní, běloruské.

Rovněž je však spojuje zkušenost nová a to zkušenost s jiným – konkrétně českým – prostředím, než na které byli zvyklí. Připomínání si takového svátku je také způsob, jak se svým způsobem „dostat“ znovu do Běloruska a to zejména prostřednictvím hostů z „domova“, kteří přinášejí skutečné i symbolické doklady o tamější situaci.

Michaela Šmídová

O historii a kultuře polských Romů

V rámci letošního světového romského festivalu Khamoro byla zahájena výstava Polští Romové, která si vzala za cíl přiblížit historii a kulturu Romů v Polsku. Prezentovala materiály, které k romské problematice systematicky soustřeďuje již 25 let Oblastní muzeum v Tarnowě. Uskutecnila se na dvou místech: v prostorách Městské knihovny v Praze, kde bylo vystaveno 18 obrazových panelů, a na nádvoří Národní knihovny ČR, kam organizátoři výstavy umístili jediné dva trojrozměrné výstavní předměty – tradiční vozy kočovných Romů. V první den výstavy romskou kulturu přiblížilo i hudební vystoupení romského souboru Kale-Bala (Černé vlasy) z polské Spiše. Jazykem výstavy se stala angličtina. Pro česky mluvícího návštěvníka ovšem organizátoři výstavy pořídili překlad všech doprovodných textů.

Kurátor výstavy – etnolog Adam Bartosz opřel libreto výstavy o výrok Stuarda Manna převzatý z Encyclopedie Britannica: „*Společnost vždy považovala Romy za etnickou bádanku a snažila se je přizpůsobit: silou nebo podvodem, láskou nebo mazaností, přemlouváním nebo krutostí vždy podle svých vlastních modelů, ale prozatím bez úspěchu.*“ Myšlenka kontinuity romského lidu na pozadí nejrůznějších diskriminačních

a genocidních aktů tedy určuje logiku sledu výstavních panelů. Pouť Romů, jež se stala třetím opěrným bodem obrazového vyprávění příběhu, výstava sleduje od středověku do současnosti. Mapa příchodu Romů na starý kontinent, ukázky dobových vyobrazení Romů (dřevorytů, grafických listů, kreseb a v 19. a 20. století i fotografií) a dobové citace přinášejí svědectví o několika-setleté přítomnosti Romů v Evropě. Jejich místo v rámci usedlého evropského obyvatelstva však začalo být na sklonku středověku zpochybňováno.

Diskriminaci a genocidu Romům výstava dokumentuje opět mapou deportací a putování Romů v 17.–19. století, a to nejen po Evropě, ale také z Evropy do Afriky a Ameriky, a prezentací proticikánských (protiromských) dekretů z Anglie, Holandska, Francie, Německa, Portugalska a Španělska. Složitě postavení Romů v rámci Evropy podtrhuje i odkaz na jejich situaci v Rumunsku, kde byli chápáni jako otroci. Příběh diskriminace a genocidy graduje v ukázkách dokumentů, fotografií a kreseb vztahující se k vyvražďování Romů za druhé světové války.

Poslední část výstavy je věnována současnosti, v níž je snad nejvíce zobrazena realita Romů v Polsku. Autor výstavy se pokusil ukázat současnou cestu Romů – polských Romů v Evropě. Poutě je zde přítom metaforou. Romové dnes již nehledají lokalitu, nýbrž usilují o respektované místo ve společnosti. Toto hledání a sebenacházení výstava dokumentuje ve třech rovinách: v rovině demografické (početnost subetnických skupin a portréty některých z nich), v rovině kontinuity tradiční kultury (romský jazyk, tradiční povolání, tradiční volba krále, chudoba řadových Romů, poslední stanoviště kočujících Romů na konci 50. let 20. století) a v rovině nově etablovaných symbolických aktů, jež mají

posilovat soudržnost Romů a jejich přijímání okolní společností (Romské instituce, muzeum, Tábor pouti – symbolická poutě po místech, kde byli Romové za druhé světové války vyvražďeni).

Tato výstava byla určena nejen nezavěšeným z jiných kultur, ale také Romům samotným jako vklad na jejich cestě vedoucí k vytvoření jednotného romského národa. Alespoň takto rozumím doušce kurátora výstavy Adama Bartosze: *„Tato výstava je věnována Romům, Sintům, Gitanům, Manušům a všem poutníkům dávným, současným, a jak doufám, i budoucím.“*

Výstavu pořádal Polský institut v Praze a Oblastní muzeum v Tarnowě ve spolupráci s Národní knihovnou České republiky a Městskou knihovnou v Praze ve dnech 26. 5.–30. 6. 2004.

Dana Bittnerová

Promoce 2004

Ve čtvrtek 15. července proběhly v Aule pražského Karolína tři promoce absolventů Fakulty humanitních studií Univerzity Karlovy. Nejprve promovalo 25 bakalářů (z toho čtyři muži, z toho jedna s vyznamenáním) v oboru humanitní vzdělanost. V témže oboru promovalo v následujícím aktu 27 bakalářů (z toho čtyři muži, z toho tři s vyznamenáním). V poslední promoci získalo titul magistra 18 absolventů FHS – šest z nich v oboru obecná antropologie, dvanáct v oboru občanský sektor (v této promoci byli dva muži, čtyři vyznamenání antropologové a dva vyznamenání v oboru občanský sektor). Děkan Fakulty humanitních studií UK profesor Jan Sokol měl při každé promoci jiný projev, my vám nabízíme jeden z nich v plném znění:

V tomto krásném a svátečním prostředí se dnes scházíme proto, abychom uzavřeli a oslavili vaše studium. Slavnostní prostor, jeho výzdoba,

zvláštní oblečení a obřadné jednání nám mají pomoci, abychom aspoň na chvíli vystoupili z únavného koloběhu úředních dnů a soustředili se na to, co tu chceme udělat dnes. Mohou nám pomoci uvidět něco, co bychom se jinak možná ostýchali vyslovit, nebo co bychom možná vůbec přehlédli. K tomu je ovšem nezbytně třeba, abychom tomuto obřadnému jednání aspoň trochu rozuměli. Jinak by se nám totiž také mohlo zdát, že je to – jako všechno slavnostní a obřadné – jen zbytečná vnější paráda, jakési divadlo, které nemá obsah ani smysl. Kde se takový dojem všeobecně prosadil, většinou své univerzitní obřady úplně zrušili, i když je to dnes možná mizí.

Jádrum humanitní vzdělanosti je poznání, že člověk nežije jen z vlastních nápadů a výkonů, ale také z toho, co převzal a přijal od svých předchůdců. Všimněte si, že v přírodních a technických vědách se málokdy cituje něco, co je starší než pět, deset let. Naproti tomu se historik i filosof zabývá i věcmi daleko staršími, a to nejenom z nějaké archivní zvědavosti, ale proto, aby v nich nacházel něco, co je živé, platné a cenné ještě dnes a na co jsme mezitím možná zapoměli. Tak je tomu i s tímto obřadem, který se navíc koná latinsky, v jazyce starší evropské vzdělanosti, kterému bohůžel většina z nás už nerozumí. Tím větší je nebezpečí, že se ztratí i jeho smysl.

Dnešnímu obřadu říkáme „promoce“, doslova „postrčení“ do samostatného, dospělého života. Jeho jádrem je ovšem slib, trvalý závazek, který na sebe s univerzitním titulem máte vzít. Univerzitním titulem a tímto slibem hývali totiž kdysi vaši předchůdci přijímáni do zvláštního společenství, do jakéhosi cechu vzdělaných

lidí. Lidí, kteří společně nesou závazek, že vzdělanost nebude zneužita ani zfalšována, ale bude sloužit všem lidem. Měli si uvědomit, že s univerzitním vzděláním a titulem přebírají i odpovědnost za další osud této vzdělanosti, kterou nedostáváte ani vy jen pro sebe, jenom ke své vlastní spotřebě.

Univerzitním slibem, který za chvíli složíte, se zavazujete ke třem věcem:

1. že budete stát na straně univerzity, která vás do tohoto společenství uvedla;
2. že svého titulu nezneužijete a že mu neuděláte hanbu; byla by to totiž i hanba univerzity a tohoto zvláštního cechu;
3. že se postaráte o to, aby vaše vzdělání nesloužilo jen k vašemu osobnímu a okamžitému prospěchu, ale k prospěchu společnosti, národa, všech lidí na světě.

Naši předkové ovšem zároveň cítili, že takovým neomezeným závazkem člověk vlastně překračuje své možnosti a své síly. Jak mohu dnes vědět, zda mě to všechno za týden, za rok nepřestane bavit? Mohu to vůbec slibovat? České slovo „přísaha“ přesně vyjadřuje tento pocit, že by k tomu člověk potřeboval nějakou pevnou oporu, na níž by se mohl spolehnout. Takovou oporou je pro vás fakultní žezlo, na které si můžete „při-sáhnout“. Není to tedy žádná magie, ale symbol jistého odhodlání, bez něhož se nic nedá ani začít. Nebojte se tedy říci své spondeo ac polliceor, čili slibuji a zavazuji se, a sáhněte na toto žezlo jako už tolik jiných před vámi. Ať je vám to v životě skutečnou pomocí a oporou.

jak

- 134 Martin Heidegger: ...Was heisst denken? *Aleš Novák*
 144 Jan Bouzek: Etruskové jiní než ostatní národy *Václav Cílek*
 145 Charles Patterson: Věčná Treblinka *Stanislav Komárek*
 149 Radomír Tichý: Monoxylyon II.,... *Václav Matoušek*
 152 Petr A. Bílek: Hledání jazyka interpretace... *Jakub Češka*
 153 Sandra Freedman: Discrimination Law *Selma Mubič-Diždarevič*
 159 Karel Sommer (ed.): České národní aktivity... *Jakub Grygar*
 163 Georg G. Iggers: Dějepisectví ve 20. století... *Jan Horský*
 167 Helen P. Fryová: Čítanka židovsko-křesťanského dialogu *Jana Doležalová*
 170 Jean-Marc Charlot: Pour une théorie de la littérature mineure *Josef Fulka*
 172 Židovská menšina v ČSR ve 20. letech... *Jiří Matějček*
 174 Roland Barthes: Mytologie *Jana Kratěnová*
- 178 **Anotovaná bibliografie**
- 181 **Autoři** studií, materiálů, dokumentů, výzkumných zpráv a diskuse
- 183 **Zprávy** (Historical antropology 2004, Svátek vyhlášení nezávislosti Běloruské republiky, O historii a kultuře polských Romů, Promoce 2004)

Redakční kruh: V. Halászová, J. Kadeřábková, J. Kandert, K. Klápšťová, J. Kraus, M. Moravcová, J. Rychlík, F. Schindler, B. Soukupová, M. Turková, L. Tyllner, F. Vrhel

Redakční rada: D. Bittnerová, M. Havelka (místopředseda), M. Halbich, J. Kandert, J. Kašpar, M. Moravcová (předsedkyně), M. Skovajsa

Výkonný redaktor: Jan Kašpar (jan.kaspar@fhs.cuni.cz)

Obálka, grafická úprava a zlom: Aleš Svoboda

Adresa redakce: U Kříže 8, 158 00, Praha 5, Jinonice

Vydává: Fakulta humanitních studií Univerzity Karlovy v Praze ve spolupráci s nakladatelstvím SOFIS

Sazba, scan: YMC studio

Tisk: TOBOLA Praha



Cena 49 Kč